Referência
CABRERA, Julio. **La forma del mundo**: ensayo sobre la muerte del ser: elementos de meta-filosofía primeira. Florianópolis: Ed. do Autor, 2020. E-book.

JULIO CABRERA

LA FORMA DEL MUNDO

(ENSAYO SOBRE LA MUERTE DEL SER)

Elementos de Meta-filosofía Primera

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Cabrera, Julio
La forma del mundo [livro eletrônico] : ensayo sobre la muerte del ser : elementos de metafilosofía primera / Julio Cabrera. -- Florianópolis, SC : Ed. do Autor, 2020.
PDF

Bibliografia.
ISBN 978-65-00-08402-3

1. Ética 2. Filosofia - História 3. Humanidade 4. Morte - Filosofia 5. Ontologia I. Título.

20-43406 CDD-170

Índices para catálogo sistemático:

1. Ética : Filosofia 170

Cibele Maria Dias - Bibliotecária - CRB-8/9427



INDICE

INTRODUCCIÓN METODOLÓGICA
LOS ACTUALES OBSTÁCULOS DEL PENSAR

En el pasado siglo XX hubo más obstáculos para filosofar que los que existieron en otros siglos. Antes se había filosofado de manera instintiva, por impulsos irresistibles; ahora la filosofía tiene que llenar ciertos requisitos adicionales. Ella se colmó de mediaciones y remisiones. Toda y cualquier filosofía tiene que hacerse hoy sobre el marco de referencia de la filosofía que ya se ha hecho. Las referencias al pasado no precisan ser explícitas ni eruditas, ellas se presentan espontáneamente como imponiendo todo tipo de condiciones y presupuestos, y hasta de estilos de escribir. No se puede filosofar como en siglos anteriores, ni siquiera como en el XIX, y ni siquiera como en el de la primera mitad del XX. Muchas cosas han ocurrido y vuelven a ocurrir toda vez que nos disponemos a filosofar y somos obligados a enterarnos de ello y actuar en consecuencia de lo que conseguimos entender.

Deberíamos ser libres para filosofar sin imposiciones históricas o metodológicas. Inclusive libres para someternos totalmente a esas imposiciones si así lo queremos. Pues, como filósofos, no tendríamos que hacer la filosofía que se nos impone como obligación del pensamiento, ni tener que tomar todo tipo de cuidados para ver si estamos o no filosofando como se debe filosofar a la medida de los tiempos, sin caer en los anacronismos e ingenuidades a los que ahora, y no antes, estaríamos más expuestos. En el siglo XX ha estallado la manera "profesional" de hacer filosofía y esto no coincide con la manera universitaria de hacerla, puesto que ni en las universidades del siglo XIII ni en las del siglo XIX estaba prohibido hacer la propia filosofía en lugar de exponer competentemente las filosofías de los "grandes filósofos". Las exigencias de un filosofar condicionado por la profesión parecen nuevas y surgen en el siglo XX, que podrá ser recordado como el siglo de la "especialización en filosofía". Y ésa será su propia paradoja fundadora, porque la propia filosofía es lo que de ninguna manera se puede profesionalizar.

Un libro de cierto filósofo italiano lleva como subtítulo "Que significa pensar después de Heidegger y Nietzsche". Esto me deja intrigado y perplejo. Si alguien me preguntara cómo me propongo filosofar después de Heidegger y Nietzsche, le respondería que voy a filosofar exactamente de la misma manera que he filosofado siempre, desde mis propias entrañas y desde mi situación existencial. Pues, ¿qué es lo que Heidegger y Nietzsche podrían impedirme

de pensar sobre la forma del mundo tal como yo la veo? Yo tengo, como ellos, ciertos pensamientos sobre la situación humana, la ética y la argumentación (mi ética negativa, mi lógica negativa), y Heidegger y Nietzsche no tienen nada que ver con eso. Pues cuando filosofo en serio y no por encargo, tengo en mi propio pensamiento, de algún modo u otro, las marcas de mi mundo social, político y cultural, sin que tenga necesidad de actualizarlo o destacarlo en citas o proclamaciones. Lo quieras o no, serás un pensador de tu tiempo o serás un extemporáneo de tu tiempo, sin que tengas que preocuparte de lo que dijo Heidegger o de lo que dijo Nietzsche. Y, lo quieras o no, serás un pensador de todos los tiempos si realmente eres pensador.

Un obstáculo inicial para la reflexión filosófica actual es la obligación de decir algo importante y complejo. Esto es grave para lo que quiero exponer en este libro, que es, básicamente, algo muy simple y casi trivial. Mi tesis meta-filosófica fundamental es, precisamente, que la verdad sobre la situación humana puede expresarse en un conjunto de afirmaciones completamente simples y banales. Esto no será bien recibido, pues la filosofía tiene hoy un compromiso interno con la complejidad del pensamiento, una complejidad que fue siendo creada históricamente. Los filósofos actuales se empeñan en tornar muy complejo lo que les parecía simple a los filósofos anteriores. No se trata de tornar más claro, sino de mostrar que es siempre más complejo de lo que se había pensado antes; ésta parece ser la tarea más expresiva de los filósofos actuales. Yo pretendo dar en este libro una explicación de este indefinido complicar, y por eso mismo no puedo asumir en él esa misma metodología complejizante. Esto torna especialmente difícil encontrar el lugar desde el cual plantear mis tesis, tanto las filosóficas como las meta-filosóficas, porque ellas no se adecuan a este "tornar complejo", sino que, de alguna manera, caminan en la dirección contraria, al encuentro de lo que hay de más simple.

El problema surge en el momento de percibir que lo que tengo que decir en esta obra no tiene nada de "interesante", al menos en el sentido pirotécnico de un Slavoj Zizek, que escribe cada frase como si fuera una revelación crucial. Aunque tal vez sea interesante el hecho mismo de ponerse a decir algo finalmente trivial. Pues sostengo que eso que no es interesante apunta precisamente hacia una verdad efectiva sobre la situación humana. Y la verdad de la situación humana puede ser todo menos "interesante"; pues todo lo interesante se construye – es lo que sostengo - contra esa verdad monocorde, aburrida e insistente, que no vale la pena, según se dice, formular. No es una de las menores dificultades del presente ensayo de Meta-filosofía primera, la exigencia de que la verdad deba ser "interesante", y de que ella nunca puede ser descubierta fácilmente y en el primer intento. (Esto es lo que, no sin ironía, llamo el "síndrome de

Heidegger", ese interminable buceo en busca de mayores profundidades, siempre tratando de mostrar que no se pensó aún "lo más hondo").

Esta exigencia se coloca, casi diría, como un obstáculo inicial para el pensamiento. Sea o no sea verdadero que, en la historia de la filosofía europea, se ha hecho un gran esfuerzo por decir "cómo son las cosas", en el siglo XX el pensamiento parece mucho más preocupado en "mantenerse en funcionamiento" a través del siempre renovado planteo y rectificación de lo ya dicho. Como si la mayor preocupación de la filosofía fuera mantener a los problemas siempre abiertos, inclusive en contra de lo que pudiera insinuarse como una verdad que encierra las discusiones. Es como si la filosofía postergase de continuo su encuentro traumático con una verdad al mismo tiempo banal y contundente, en lugar de – como lo ha proclamado repetidamente – buscarla apasionadamente.

Por esta circunstancia, la reflexión sobre la terminalidad del ser, que este Ensayo promueve, está ya desde el inicio entremezclada, de manera inevitable, con una cuestión meta-filosófica fundamental sobre la naturaleza misma del quehacer filosófico. Pues si la filosofía es concebida como actividad necesariamente complejizante e inconclusa, como siempre en busca de una profundidad distante y transferible, entonces lo que se quiere aquí pensar tal vez no sea alcanzable por ese tipo de pensamiento. Pues el pensamiento de la terminalidad del ser sólo se deja expandir por alguien que no acepte ser amedrentado por la exigencia de "profundidad" y "complejidad", y que esté dispuesto a pensar cuestiones que se presentan sin los estruendos de anunciación de lo inaudito.

La búsqueda de la verdad compleja se ha dado, en la historia de la filosofía europea, bajo la forma de pensamientos sucesivos que son después rectificados por otros pensamientos. Así, es de esperarse que, sea lo que sea lo que se diga en un texto como el presente - que quiere hablar una vez más, sobre el ser - no sea aceptado por quien lo lee. Pues la actitud usual de quien consume filosofía es rectificativa y opositora. La discordancia es la reacción inevitable y esperable. Aun cuando se balancee la cabeza en señal de asentimiento, el texto leído será aprobado siempre bajo condición, como rehén, y no raramente bajo el signo de algún sutil o grosero "equívoco de lectura". Raramente, o nunca, hablamos de la misma cosa. Sea lo que sea lo que afirme un texto será considerado, en alguna medida, inadecuado o simplemente falso.

En este sentido, un texto pertenece primordialmente al ensimismamiento de cada pensador, y toda forma de “comunicación” filosófica es una negociación (en general, sin éxito) entre ensimismamientos. Ésta es la asombrosa patencia del otro en el fenómeno de la lectura de textos filosóficos, y de la asombrosa pluralidad de filosofías, que los filósofos nunca tematizan, y de la cual, de hecho, nunca se asombraron lo suficiente. La porfía consiste en insistir en que los pensadores anteriores no consiguieron abarcar toda la “complejidad” del mundo, y que sus propios esfuerzos conseguirán hacerlo ahora, y de la mejor forma. Somos regularmente refutados o superados por no haber conseguido ser lo suficientemente “críticos” o “profundos”. No se pone, en ningún momento, la duda meta-filosófica de que la verdad sobre el mundo pueda no ser profunda en absoluto, y que ella sea captada precisamente por la pluralidad de filosofías en plena diáspora, y no por alguna mítica filosofía final que vendría a dar las respuestas largamente procuradas. Es por esto que una cuestión meta-filosófica (y metódica) está imbricada con la cuestión misma que se quiere aquí pensar.

El pensamiento de los otros es visto por cada filosofía como “equívoco” adventicio, y no como algo que tiene su propio derecho a existir. Ningún pensador tiene el suficiente distanciamiento como para sorprenderse del hecho asombroso de que existan otros pensamientos además del propio. No se sacan conclusiones importantes a partir del hecho de que todos los pensadores suponen haber probado que los otros no pensaron con suficiente profundidad. No se capta el particular coeficiente de ilusión que podría desprenderse del hecho de ver a los pensamientos ajenos como “equívocos”, en lugar de verlos como alternativas plausibles a lo que sostenemos, a la luz del hecho de que cada pensador piensa lo mismo de los otros, al menos en lo que se refiere a su fracaso en alcanzar una verdad siempre más compleja de lo que se esperaba. Nadie parece impugnar la imagen del quehacer filosófico como conjunto de esfuerzos competitivos delante de una realidad insoportablemente compleja. Nadie efectúa este “ascenso meta-filosófico” (en el cual la propia perspectiva filosófica tendría que ser vista como en panorámica, tan sólo como una entre otras), profundamente basado en un motivo formal (en lo que llamo, precisamente, la “forma del mundo”) sino que se mantiene testarudamente en los contenidos y las explicaciones habituales (la “complejidad” del mundo, la insuficiencia de los esfuerzos reflexivos, los “errores” siempre ajenos).

La reflexión aquí intentada trata, por el contrario, de ver al mundo en su formalidad, en lo que deba ser para que las diversas filosofías lo consideren “complejo”. Ver al mundo como el escollo en donde se quiebran las tentativas especulativas de los filósofos, como aquello que hizo

a Descartes y Kant lamentar la pluralidad irreducible de la filosofía, en lugar de ver en eso el desarrollo de su naturaleza más propia.

Yo creo que la pluralidad de filosofías es un dato fundamental de la reflexión, y no un elemento fortuito y contingente que haya que lamentar y tratar de superar. El hecho de que, sistemáticamente, lo que yo pienso sea negado por los otros como no yendo "al fondo" de las cosas, debe decir algo acerca de lo que el mundo es. Pues es el mundo lo que produce ese estado de cosas, no un mundo "externo", sino aquél en el que ya estamos desde siempre lanzados. El mundo no es aquello que debe, algún día, ser reflejado por alguna filosofía superior a las otras, sino aquello que toda filosofía niega que las otras sean capaces de reflejar. El mundo aparece en las ranuras y grietas de la diferencia entre filosofías y no en el contenido de cualquiera de ellas. El mundo no es captado por una filosofía, sino por el hecho de haber muchas filosofías. Y ha de ser una Meta-filosofía la que haga notar esto adecuadamente. Creo que, en el plano filosófico, la multiplicidad es insuperable, pero que en el plano meta-filosófico ella puede ser elucidada. El mundo parece tremendamente complicado cuando se lo visualiza como aquello delante de lo cual fracasan todas las filosofías; parecerá menos complicado si se lo considera como aquello delante de lo cual triunfan todas ellas. El escándalo de la filosofía no consiste en que ninguna de ellas consiga dar cuenta del mundo, sino en que todas ellas lo consigan, aunque lo hagan en medio del repudio de las otras filosofías.

Para poder pensar la terminalidad del ser (núcleo de la forma del mundo a partir del cual surge la multiplicidad de filosofías), hay que asumir la actividad filosófica de cierta manera peculiar. Se verá más adelante en este Ensayo que la propia actividad filosófica puede concebirse como una particular manera de organizar la terminalidad del ser en vez de serla, una forma de asumirla desapareciendo, o como una forma elaborada de postergar la propia desaparición. Los filósofos abren continuamente los problemas, se niegan a solucionarlos en la misma pantomima reflexiva en la que pretendían, aparentemente, una solución. Pues "resolver problemas" es lo último que los filósofos desean. La vida de un pensador al día siguiente de descubierta la verdad definitiva es inimaginable, la problematicidad interminable del mundo es lo que necesita para respirar. *Lo que un filósofo quiere no es la verdad, sino seguir pensando, y la verdad puede ser un obstáculo para ello*.

Aun cuando dé la impresión de que los filósofos están interesados en "solucionar problemas", cuando los problemas parecen en vías de solucionarse son de nuevo abiertos,

redefinidos sus términos, cambiados los planteos, para que la reflexión continúe, para que la vida del pensamiento no se consume, para que nuevas paradojas, acertijos e incongruencias aparezcan y no se cierre nunca la tarea del pensar. La filosofía se caracterizaría por lo que el pensador argentino Eduardo Mallea llamó cierta vez las “continuas rectificaciones” de los filósofos. Esto me parece, en el intrigante entrecruzamiento de una cuestión metódica con una substantiva, una manera particular (la manera filosófica) de lidiar con la terminalidad del ser. En el sentido de esa tarea interminable, la filosofía está mucho más al servicio de la vida (de la vida del pensamiento) que al servicio de la verdad, en la medida en que su busca funciona tan sólo como acicate para continuar pensando (para continuar viviendo).

Para entrar en mi Metafilosofía primera, es necesario remover este inicial obstáculo metodológico que conlleva una particular manera de entender la actividad filosófica: la idea de que el mundo sólo podría mostrarse a un pensamiento lleno de meandros e insondablemente complicado, algo que cualquier pensar simple debe, forzosamente, perder; de que no hay nada en la superficie para descubrir, que nada superficial puede pasmar. *De alguna forma, mi tentativa metodológica se basa en una especie de opción por la verdad abrupta e insoportablemente obvia, y no por la vida interminable del pensamiento*. Si la verdad repetitiva y trivial puede vincularse con el movimiento mismo del terminar (y de la muerte como una de sus formas), el pensamiento de la terminalidad del ser es también pensamiento de la muerte del pensamiento, al menos como una de las posibilidades de la reflexión. No es mi intención entretener o hacer que los pensamientos den cabriolas para deleite de lectores ávidos de filosofía, que disfrutan de la eterna vigencia de los problemas.

La propia exposición sobre la terminalidad del ser que, de cierta forma, pretende desafiar al pensamiento interminable a través de la liberación metódica de la trivialidad como recurso del pensamiento (trivialidad no buscada, sino inevitablemente encontrada por todo aquél que intenta pensar la terminalidad del ser), también será visualizada como inadecuada, falsa o absurda por la propia dinámica rectificativa y opositiva de la actividad filosófica tal como la conocemos. Este tipo de reacción será considerado, en mi meta-reflexión, como un hecho fundamental, no como mera contingencia. La falta de comunicación entre mi texto y el lector, el fundamental desencuentro entre nuestros respectivos ensimismamientos, mostrará el sentido de mis principales tesis meta-filosóficas. Tratando de refutarme -consiguiéndolo o no- será cómo mi lector me habrá entendido. Obligado a hundirse en su propio ensimismamiento, habrá dejado de entender esas tesis, que es el destino normal de las ideas filosóficas. (En una palabra: la tesis de

que nunca hablamos de lo mismo y de que, constantemente, estamos tan sólo planteando una posibilidad del pensamiento entre millares, se auto-aplica, de manera suicida, a mi propia meta-filosofía. Pues un pensamiento que no se suicida no puede ser tomado en serio; si continúa vivo después de haber atacado y eliminado a todos los otros pensamientos, significa que no pensó hasta el fin).

La trivialidad del pensamiento acerca de la terminalidad del ser se torna, paradójicamente, "interesante" por fuerza de su ocultación sistemática. Lo que por sí mismo constituiría una trivialidad, se vuelve una trivialidad profunda, porque profundamente oculta. Ciertas trivialidades se vuelven importantes en virtud de la fuerza con que son disfrazadas y postergadas. Es así como decir trivialidades puede tornarse importante. Des-ocultar trivialidades regularmente ocultas puede ser tarea no trivial. Si las trivialidades acerca de la terminalidad del ser no fueran sistemáticamente ocultadas, no sería importante hablar acerca de ellas. Si en alguna medida la presente reflexión consigue ser original, heurística e incitante, tan sólo podrá serlo gracias a la colosal fuerza de la regular ocultación de la terminalidad del ser. Sin ella, todo su contenido se habría vuelto impalpable, no profundamente trivial, sino trivial por repetir (cansadoramente) una misma meta-verdad fundamental.

La presente reflexión debe, precisamente, a la ocultación, la frágil apariencia de haber dicho algo, a final de cuentas, importante. Mi meta-filosofía primera pretende recuperar la importancia de la verdad sobre el mundo en un nivel meta-filosófico, aun cuando la verdad continúe siendo trivial en el nivel filosófico. Sin la ocultación, esa verdad meta-filosófica sería dispensable. Los contenidos filosóficos radicalmente pensados habrán de ganar aún su propia trivialidad, y en esa ganancia se verá si esa trivialidad es o no importante o digna de ser dicha. Pues mucho necesita haber sido pensado para comenzar a ver algo como profundamente trivial.

Una decisión ha de ser siempre tomada: en qué lugar se va a reflexionar filosóficamente, en qué nivel de agudización de la situación humana y de los problemas del mundo, y en qué nivel de profundidad de la reflexión vamos a intentar pensar. Esto puede depender de lo que se esté buscando. La "profundidad" no es lo que necesariamente debemos elegir, ni lo que define a una filosofía como tal. En filosofía no tenemos ninguna obligación de ser "profundos", así como no tenemos ninguna obligación de ser "edificantes" o "públicamente útiles". Seremos filósofos, y el resto vendrá por añadidura.

Pero, para empeorar aún más las cosas, además de trivial mi meta-filosofía también es autoral, o sea, con perdón de la palabra, mía. (La filosofia profesionalizada teme lo autoral, y se tranquiliza con citas). No quiere decir que sea sólo mía, o que sea "privada" o que me ataña solamente a mí, o que plantee problemas personales e intransferibles. Quiero decir que surgió del roce doloroso e incómodo de mi personalidad pensante con las cosas, y que desarrollándose se encontraron, como es inevitable, con los pensamientos de otros, pero sin la relación unilateral del "comentario competente". No surgieron de lecturas o de la visión del mundo de otros filósofos, de los muchos que leí. Con esas otras visiones, yo me encontré tan sólo a través de mi propia filosofía. Si los intelectuales sudamericanos piensan que aún no están suficientemente "preparados" para filosofar, que aún no acabaron el período de su educación escolar, y que son necesarios aún un siglo o dos de intensos estudios, repitiendo, asimilando, citando y "manteniéndose actualizados", habrá que sorprenderse delante de la inusitada extensión de esta escolaridad interminable. Pues siempre estamos perfectamente preparados para filosofar si lo hacemos desde nosotros mismos. Nuestros tormentos no precisan de bibliografía.

Además de filosofía trivial y autoral, lo que va a ser aquí leído parecerá fruto de una metafísica dogmática y pre-crítica, a contramano del filosofar anti-metafísicio de la segunda mitad del siglo XX. Pues yo acepto que el mundo tiene una estructura fija, dada e inamovible, que nosotros estamos siempre tratando de mover, de tornar compleja, de construir, de plagiar, como haciéndonos pasar arrogantemente por sus hacedores (tal vez para sufrir menos la humillación del sometimiento a su monótona hechura). En estos preliminares, yo debería decir que mi filosofía, en su registro meta-filosófico, es esencialmente la tentativa de formular una "meta-filosofía primera", no estrictamente una "metafísica". De lo que sigue en estos textos se desprenderá claramente que, en contra de toda la filosofía del siglo XX, sí considero que se pueda hablar de un fundamento último del mundo.

Mi texto tendrá que dar también, aunque lateralmente, un diagnóstico acerca del espíritu "anti-metafísico" de este cambio de siglo, y de la negación sistemática de cualquier forma de fundamentalismo, mostrando que la mía es, paradójicamente, una meta-filosofía *primera*. Este pensamiento extemporáneamente está vinculado con una experiencia primordial, con una actitud, y también con un específico tipo de terror, con lo que, borgianamente, se podría llamar un "universo". Confieso que he tenido una experiencia filosófica fundamental - la de la terminalidad del ser y la de su consecuente "desvalía" - que ahora trato de formular de manera elaborada, y de la que he vivido y pensado fragmentos a lo largo de mi ya larga vida dedicada a

la reflexión filosófica. Se trata, ciertamente de una metafísica *personal*, pero jamás privada, en el sentido de ser sólo mía, sino en el sentido de no ser pensable por cualquiera. (Creo, por otro lado, que ninguna filosofía es absolutamente "para todos").

Este texto cree, ingenuamente, que lo real existe, que la terminalidad del ser es lo real, de la cual la mortalidad es sólo un tipo. Para mostrar eso tuve que sostener una metafísica fundacionalista. Filósofos representativos del espíritu de los tiempos, como Richard Rorty, sostienen que podemos prescindir de fundamentos últimos, tanto en epistemología como en moral. Él vincula eso con platonismo, substancialismo y autoritarismo político, y con el deseo de una estabilidad tranquilizadora. Caídos los puntos de referencia metafísicos y religiosos, todos los absolutos y las "grandes certezas" deben caer también. Vivimos, según él, en un mundo de contingencias y creencias frágiles, en donde sólo podemos tener planes de corto alcance para nuestro bienestar, sin grandes narrativas ni grandes destinaciones.

Esto a mí me parece describir correctamente el intra-mundo en su asombrosa variedad y fragmentación. Rorty y los filósofos del siglo XX en general suben en un tren que ya está en marcha, sin visualizar el nacimiento del proceso sino tan sólo la vida que está al frente para ser vivida, con sus empresas cognitivas y morales, sus proyectos de realización y "bienestar". Para el intra-mundo, la visión de Rorty es convincente. Pero no recuerdo un solo texto en donde Rorty hable de la muerte o del nacimiento. Para él, la vida humana es un ámbito de realizaciones prácticas que deben dar resultado a corto plazo. Nunca se pregunta por qué fuimos obligados a abandonar la metafísica de las grandes narraciones y los grandes destinos y cambiarla por una filosofía del mundo frágil; jamás se pregunta de dónde proviene esa fragilidad y la necesidad actual de asumirla. Provienen, sostendré, del mismo núcleo que llevó, en el pasado, a abrazar la metafísica dogmática y que ahora demanda su abandono. Pues ese ser que ahora es "debilitado", en realidad fue siempre débil, y su debilidad originaria motivó tanto la metafísica como su posterior abandono. Esto también tiene su resonancia en la filosofía de Rorty cuando él, después de hablar exclusivamente del bienestar, se ve obligado a aludir a la crueldad y al sufrimiento, y cambiar su lema optimista de la "promoción del bienestar" (un proyecto lujoso) por el mucho más modesto de "disminuir el sufrimiento".

Todo esto - el abandono de la metafísica de los "grandes relatos", el aceptar la fragilidad y el cambiar el "bienestar" por la disminución del sufrimiento - apuntan hacia una estructura del mundo y muestran que el intramundo no se sostiene solo, que cualquier cosa que hagamos en él

tendrá que mirar de reojo a su insistente estructura terminal. Apuntar hacia esa estructura (como yo lo hago irritantemente en este ensayo sobre la muerte del ser) no será edificar otra metafísica de "grandes relatos", sino apuntar hacia la metafísica mínima que explica cuál fue la necesidad profunda de generar una metafísica de "grandes relatos" y la necesidad no menos profunda de su actual superación. Esta metafísica mínima, a diferencia de las grandes metafísicas afirmativas del pasado, no trae nada de tranquilizador en su estabilidad; al contrario, invita a ver con intranquilidad todos los proyectos humanos, incluidos los proyectos filosóficos, e incluido el proyecto filosófico "deflacionado" de Richard Rorty.

La sensibilidad metafísica en este sentido mínimo se desarrolla cuando comenzamos a percibir ciertas constancias a lo largo de la historia humana: siempre los humanos estuvieron en guerras y conflictos, siempre vivieron grandes desentendimientos, siempre crearon protecciones contra las fuerzas naturales, siempre creyeron en mitos y figuras superiores y en ideales. Estas simples recurrencias llevan a pensar que esas cosas no son creadas históricamente por circunstancias específicas, sino que pertenecen a algún fondo de ser, a una ontología natural. (Por más que esto haga estremecerse al heideggeriano y al wittgensteineano post-modernos). Parece inverosímil continuar siempre proporcionando a acciones humanas recurrentes, a lo largo de siglos, explicaciones puramente psicológicas o sociológicas. ¿Hasta cuándo será razonable continuar atribuyendo esas recurrencias a contingencias históricas y a formas sociales específicas?

Lo que me separa de Rorty y de todos los filósofos del siglo XX, los filósofos del "fin de las certezas", es que yo pienso que el intramundo funciona de esa manera (se ve obligado a funcionar de esa manera) porque hay un núcleo mínimo sobre el que se asientan todas las cosas, y que ese núcleo es "negativo", en un sentido que irá quedando más claro (o más oscuro, dependiendo de la voluntad del lector) a lo largo del presente Ensayo. Es como si la terminalidad del ser fuera un punto muy diminuto que está sosteniendo la inmensidad del mundo sobre sus espaldas. Este punto diminuto es lo que llamo "la forma del mundo". Y esta metafísica mínima no tiene ninguna de las dificultades de las metafísicas tradicionales, aun cuando apunte hacia un fundacionalismo último.

Éstos son algunos de los problemas que surgen al pretender filosofar en el siglo XXI: cuando se descubre algo de absoluto hay como la obligación de negarlo, porque, como se sabe, no existe nada absoluto y no puede haber. Descubierta una certeza, tienes que abandonarla,

pues ella no tiene cabida en la época del “fin de las certezas”. Aquí la filosofía de la “forma del mundo” tiene un inconveniente interno, puesto que ha encontrado un contenido fuertemente organizador, aglutinador y destructivo con el que no se sabe bien qué hacer. Como si la forma del mundo, paradójicamente, estuviera ligada con un Gran Contenido, con un contenido privilegiado. Y es como si el ser se avergonzase de tener ese contenido. ¿Qué hacer con esta incómoda esencia en medio del siglo sin esencias? Todo mi pensamiento se remite tiránicamente al contenido de la terminalidad, pero, al mismo tiempo, soy obligado a no dejarme definir por ese contenido, a apostar en mi propio “hacerme a mí mismo”, en mis propios objetivos contingentes (Rorty). Soy obligado a fingir, a pretender que sólo tengo problemas intra-mundanos. *La terminalidad (de la que la muerte es sólo un modo) es el lugar en donde forma y contenido se encuentran*. Cualquier vida humana tendrá ese contenido. Si ese contenido incomoda y dinamiza la creación de valores, lo será por razones estrictamente formales. Pues la terminalidad del ser es formal, y, por eso, un obstáculo para el pensamiento, porque él es, precisamente, el tipo de absoluto que, según la filosofía de nuestros tiempos, tiene la obligación de haber desaparecido en el paso del siglo XIX al XX.

Los filósofos del siglo XX, en un tono foucaultiano, van a preguntar: “¿Desde dónde habla el discurso de la “terminalidad del ser”? ¿Cómo se genera social y políticamente? Sobre la terminalidad (y sobre la mortalidad específicamente) es posible tener diferentes *Gestalten*: unos la ven como caída, otros como ascenso. “Lo que usted ofrece no es la última referencia del mundo y del pensamiento sino tan sólo un vocabulario, una narrativa, una propuesta semántica, una política, un régimen de la verdad”. Esto es el pensamiento débil: la terminalidad es algo que debe ser superado como principio, tan sólo aceptado como circunstancia intramundana al lado de otras. Ésta es la actual palabra de orden de la Filosofía. El pensamiento de la “forma del mundo” sostiene que los humanos de cualquier latitud están siempre referidos a su terminalidad, por las actitudes que tendrán que tomar y por los valores que tendrán que crear para aprender la imposible tarea de terminar. Pero ese pensamiento es, en el siglo XX, invitado a abandonar esas ilusiones metafísicas y a vivir en el super-mercado óntico rortyano, en donde hay tan sólo “problemas para resolver”. La muerte nos sorprenderá comprando un electro-doméstico o un libro, poco importa. De la muerte, los rortyanos no se ocupan, y los lógicos sólo saben de ella que todos los hombres son mortales.

En la segunda mitad del siglo XX la fascinante disputa se da entre universalistas alemanes y "post-modernos" franceses y norte-americanos, un gracioso litigio en donde estos

últimos asumen "tesis relativistas" y los primeros tratan de combatirlos con dispositivos afirmativos (del tipo de la "auto-contradicción performativa" de Apel, o los recursos del "actuar comunicativo" de Habermas). Rorty, frente a ellos, sostiene que no se precisa pensar fundacionalmente y que todo se reduce al uso de ciertos vocabularios vinculados con la satisfacción de necesidades. Aquí campea la ideología vastamente difundida en el tiempo actual, de que todo lo fijo y permanente es dañino y perjudicial, en tanto que lo dinámico, variable y revisable es humanizante, bueno y aconsejable. "*Todas las descripciones que hacemos de las cosas son descripciones que sirven para nuestros propósitos*", afirma Rorty. Delante de este displicente tratamiento de problemas (que elimina de un tincazo la reflexión filosófica de muchos siglos en favor de una gran Feria de Utilidades Conceptuales), los alemanes sólo tienen para oponer su fundacionalismo social-demócrata, las reglas del Diálogo Ilimitado y los Aprioris de toda Comunicación, con lo que se exponen fácilmente a las críticas maliciosas de los relativistas.

En todo lo que se refiere al ámbito de lo intramundano, las actitudes relativistas son difícilmente rebatibles. Hay que recordarles, de forma radical, que todos los proyectos – como Sócrates - son mortales, y, como contra-ataque, mostrarles que sus propios proyectos relativistas consisten en un remanejo de algo fijo. Rorty desarrolla su vocabulario (ya que no su "filosofía", que él no quiere tener) como si la muerte no existiera, como si la mortalidad fuera tan construida como cuentas bancarias y seguros. Pero la terminalidad es exactamente lo in-fabricable, lo que no se puede constituir y, sobre todo, aquello que des-constituye nuestros proyectos, aquello que, fundamentalmente, no sirve a nuestras planificaciones instrumentales, a nuestros fines y propósitos. La destrucción de nuestros proyectos puede demorar, pero llega. La terminalidad no es una categoría temporal. La "demora" de un ser en consumar plenamente su ser-minguante es filosóficamente inesencial.

Al relativista hay que hacerle notar que el mundo tiene que ser, formalmente, algo que se puede describir con rasgos bastantes claros y definidos, para que él - el relativista – tenga la idea de que lo único que se puede hacer es construir teorías provisorias y utilitarias. Se podría imaginar otra realidad que no diera pié para ese tipo de actitud; de tal forma, la teoría relativista, a pesar de todo, refleja el mundo. Es la dificultad (tal vez imposibilidad) de vivir en este mundo, de haber nacido-murientes, lo que lleva a construir teorías, relativistas o no: la tentativa de mostrar las cosas como siendo, en todo momento y sin problemas, disponibles para nuestros objetivos y propósitos, es la manera relativista de ocultar la terminalidad del ser, así como Apel y Habermas la ocultan bajo los ropajes democráticos de los aprioris que garantizarían el

funcionamiento de la "esfera pública". Tanto en el relativismo como en el fundacionalismo, la terminalidad del ser está ocultada, no participa de la discusión.

Algo también fundamental para entender la meta-filosofía primera desarrollada en este libro es que ella es, si se quiere, una especie de traición al habitual uso afirmativo de la filosofía. Es un filosofar que desenmascara la interminable ocultación de la terminalidad del ser por parte de la filosofía, inclusive de las filosofías de la muerte. La dificultad inicial es que no tengo ninguna maravillosa propuesta para ofrecer. No soy un pensador europeo. Puedo tener la cabeza en el cielo, pero un latino-americano tiene siempre los pies en el lodazal. No tiene a mano las maravillosas posibilidades espirituales del mundo antiguo, del Renacimiento italiano o del romanticismo alemán, esa portentosa capacidad de volar, de mantener la existencia en vilo, de suprimir las miserias del cuerpo mediante el puro pensamiento. Un filósofo latino-americano no sabe volar, y para él es un elogio que le digan que su pensamiento "carece de vuelo especulativo". En general, no es considerado un pensador profundo alguien que no tiene algo afirmativo para ofrecer, si se limita a describir lo que todo el mundo sabe, que el mundo no es un lugar bueno. Parece que un "auténtico filósofo" tiene la obligación de explorar las regiones más elevadas del espíritu hasta que, algún día, la muerte lo aniquile; pero parece que esa muerte no forma parte de su filosofía sino tan sólo de su límite externo; para el límite mismo no se tiene pensamiento. Yo, por el contrario, quiero tener pensamiento para eso, para ese límite.

De la filosofía europea nos llega algo como una visión espiritual y "elevada" de la vida, en donde no hay las vulgaridades del cuerpo, sus necesidades imperiosas, el frío, el hambre, el dolor. Se trata siempre de una "trascendencia". Parece que la filosofía comienza y termina lejos de los misérrimos polos de la vida. Yo creo que los latino-americanos no conseguimos alcanzar esos grados extremos de sublimidad. No nos cuentan historias, o no las creemos más. Tampoco conseguimos creer en las construcciones filosóficas: las vemos en panorámica, jugamos eruditamente con ellas, pero no conseguimos tomarlas en serio. (Tal vez por eso, los brasileños, por ejemplo, no están nada interesados en tener filosofías propias: ¿para qué crear otra si ya tenemos tantas?).

La filosofía ha sido desarrollada de manera afirmativa, y alguien que esté presente en su historia tiene que aportar alguna "contribución", tiene que haber tornado mejor y más bello el mundo del pensamiento. Leyendo a Dostoiewski, Thomas Bernhard, Simone De Beauvoir, Albert Camus, José Saramago, Gabriel García Márquez, Leon Tolstoi, Milan Kundera, Virginia Wolf,

Henry James, Stendhal, Guimaraes Rosa, José Lezama Lima, Lovecraft, Kafka, Broch, Kerouac, Henry Miller, D.H. Lawrence, Clarisse Lispector, Borges, Bioy Casares y Ernesto Sábato, entre millares, veo que todos sus relatos, de una manera u otra, tratan de la penuria humana, del dolor, la muerte, la enfermedad, la injusticia, la ingratitud, la traición, la mentira, el desagradecimiento, la guerra, el desprecio y los esfuerzos indecibles de los humanos para construir dentro de eso un alivio. Al contrario de la literatura, se supone que cuando se trata una cuestión filosóficamente no se la tiene que describir en su dolorosidad singular, en su ofensiva e indecente concretitud sufrida, sino que el pensamiento tiene que sobrevolar y entender el problema fuera de su dimensión vivida, *tiene que darle alguna "solución" teórica, general, impersonal y anónima, en donde sentimientos, emociones e impactos afectivos no cuenten*, sino tan sólo lo que el razonamiento pueda decir y deducir. En ese sentido, mi filosofar querría mantenerse en un nivel literario de expresión, en el dolor insuperable del singular, sin ningún tipo de "solución"; pero, al mismo tiempo, quiere ser filosofía, y no simple entretenimiento conceptual. (Borges y Cioran se reían cuando los llamaban filósofos. Pero cuando ellos ríen contribuyen a mantener el dudoso punto de referencia de la filosofía anónima y despersonalizada, ajena a cualquier expresión literaria).

Estos preliminares metodológicos suenan engañosos en la medida en que ellos ya forman parte, inevitablemente, de lo que se quiere aquí pensar. He expuesto los principales obstáculos del pensar en la época actual: (1) Tenemos que decir algo importante, que atraiga la atención del auditorio; (2) Tenemos que exponer algo o a alguien, no exponerse a sí mismo; esto sería impúdico, irresponsable y flojo, daría la impresión de querer ser filósofo, y eso es – sobre todo en América Latina - una temeridad arrogante; (3) Lo que se diga no puede ser absoluto, no se puede apostar en ninguna "gran certeza", porque ya se sabe que vivimos en la época del fin de toda certeza; (4) Sea lo que sea lo que digas, tienes que ofrecer "salidas", tu pensamiento tiene que ser afirmativo, tiene que ofrecer algo para que el conocimiento sea posible, para que la moral sea posible, para que la vida sea posible, para que la sociedad sea posible, para que el futuro sea posible, para que algún dios sea posible. No puedes ser pesimista o escéptico, nihilista o relativista; pesimismo, escepticismo, relativismo, nihilismo, son los grandes villanos de la filosofía, estados transitorios que deben señalar hacia el gran hallazgo final que nos retire de esos estados morbosos e improductivos; tienes que decir cómo la vida puede ser vivida. Lo que digas sobre cómo terminar no será considerado productivo.

Pero estos cuatro rasgos – trivialidad, autoralidad, fundamento, negatividad – son las características más conspicuas de mi propio pensamiento y de mi pensamiento propio. Lo que tengo que decir no tiene nada de interesante (ni mucho menos de nuevo). La terminalidad no es interesante pues todo lo "interesante" se construye contra la terminalidad; ella es monocorde, aburrida e insistente, sin ningún encanto personal. No es interesante el machacón insistir sobre lo que todo el mundo sabe. En segundo lugar, pretendo haber hecho mi propia filosofía, mis exposiciones de otros autores son insignificantes e inexactas, y no creo que nadie "aprenda" nada conmigo (a pesar de que la mayoría de mis alumnos opine lo contrario). En tercer lugar, mis pensamientos meta-filosóficos primeros son inevitablemente metafísicos porque aceptan una noción fuerte de "naturaleza" (como veremos) como algo dado y permanente. Soy, pues, un fundacionalista, porque creo que el mundo tiene una estructura mínima. Por último (y esto es, tal vez, lo más importante) aunque la filosofía ha tenido siempre una fuerte vocación afirmativa y se ha ocupado de ofrecer salidas para un mundo tenebroso, mi pensamiento negativo no ofrece salidas (tampoco entiendo bien qué significaría ofrecerlas), y en ese sentido traiciono a la filosofía en su más noble papel tradicional, porque la uso más para desesperar que para salvar o alegrar.

Tal vez la única utilidad de este supuesto preliminar metodológico sea el apuntar que el preludio meta-filosófico está ya imbrincado con la cuestión misma sobre la que se quiere pensar. Para poder pensar la terminalidad del ser hay que asumir la actividad filosófica de cierta forma alternativa o a contrapelo de lo que actualmente se entiende por hacer filosofía. No se puede pensar la terminalidad del ser de la misma forma – afirmativa y sublimadora – en que la filosofía europea ha pensado regularmente sus cuestiones. Hay, pues, un entrecruzamiento de la cuestión metódica con la cuestión substantiva que aún habrá que pensar.

Nunca el pensamiento siente tanto su desamparo como cuando trata de pensar el propio desamparo del pensamiento. Pues el pensamiento de la terminalidad del ser es, él mismo, terminal, y tematiza la propia terminalidad del pensar.

1. ONTOLOGIA NEGATIVA: TERMINALIDAD DEL SER. ORÍGENES ONTOLÓGICOS DE LA DESVALÍA ESTRUCTURAL.

1.1. Hacia la terminalidad del ser. La muerte como forma del terminar.

Solemos constatar el desgaste y final desaparición de todas las cosas, vivas o no vivas: personas, animales, piedras, montañas, estrellas o galaxias, así como sus relaciones. Constatamos la terminalidad de todo lo que surge. La mortalidad como forma de la terminalidad está vinculada con el desgaste y el finar, con el acabar, el ser minado, desgastado, corroído. Tal vez "mortalidad" sea un término que no lleva lejos en la investigación sobre el ser. Si no se va a aceptar el grado altamente metafórico de una expresión como "Las estrellas mueren", sería mejor afirmar que constatamos el acabamiento, el finalizar, el sucumbir, uno de cuyos tipos particulares es la mortalidad. (En lo que sigue, a veces uso indistintamente los términos "terminalidad" y "mortalidad", aunque el primero es más amplio y abarcador, y es el metafísicamente decisivo).

Por lo que fue dicho en los preliminares, si yo sostuviera una filosofía fundamentalista en el siglo XIII que dijera que la verdad última es Dios, no tendría yo que meta-justificarla como tengo que hacerlo ahora, en el siglo XXI, cuando afirmo que la verdad última es la terminalidad. En otras épocas, se la tendría que justificar tan sólo en sus propios términos. Sostengo que la verdad de un ser cualquiera es su acabamiento. Querría sostener aquí que la terminalidad es la última referencia del pensamiento del ser. El acabamiento, el terminar (del que la mera muerte es un caso) es lo que no puede ser sintetizado en principios superiores o referido a algo más fundamental. Todo lo que somos y hacemos está referido, últimamente, a la terminalidad del ser, tanto del nuestro como de todo lo que hay, en la forma de un haber surgido en acabamiento.

Esto es lo que debe ser aclarado en el presente Ensayo. Pero meta-filosóficamente, hay que decir que nada – a no ser cierto "espíritu de los tiempos" al que se aludió en la Introducción - impide desarrollar la posibilidad de un fundamento último, si no lo pensamos como un fundamento afirmativo (de tipo metafísico o teológico, pero también de algún tipo laico, como en Nietzsche o, mal que le pese, en Heidegger, como aún veremos), o sea, no como un fundamento

supremo, espiritual o trascendente, en las más variadas formas de trascendencia. Si el fundamento es traído a su pura inmanencia, no hay nada de intrínsecamente errado en pensar que el mundo tiene un fundamento último en este sentido deflacionado. Aquellos fundamentos metafísico-teológicos eran imponentes. Por el contrario, la terminalidad (el acabamiento) es, precisamente, aquella inmensa trivialidad liberada por una reflexión impedida, a contramano de lo que se espera hoy de un genuino pensamiento.

¿Cómo es el mundo, y cómo es la filosofía a partir de la verdad trivial de la terminalidad del ser, en el sentido de su inicial acabamiento? Ésta es una pregunta fundamental de mi pensamiento meta-filosófico primero. ¿Por qué el ser surgido muere en lugar de continuar? (O, provocativamente, y en un tono anti-leibniziano: ¿Por qué hay la nada y no más bien el ser?). Una cuestión que no debe ser entendida tan sólo biológicamente, sino también metafísicamente. Mi meta-filosofía primera intenta explicar por qué esa trivialidad no es planteada a pesar de su irritante obviedad. El hecho de que esa trivialidad no sea señalada ni transformada en tema principal de ninguna filosofía (al contrario, como veremos, todas las filosofías se constituyen en una sistemática ocultación de la misma) apunta no trivialmente hacia algo en sí mismo trivial.

No quiere decir que los filósofos no hablen de la terminalidad del ser. Ellos hablan, especialmente, cuando se refieren al tema de la muerte. Pero la muerte es, tal vez, la manifestación menos reveladora de la terminalidad del ser, o bien corre el riesgo de que se piense que la muerte expone la totalidad de la terminalidad del ser. Que el ser de los entes muere es un reflejo del plenario acabamiento del ser. Así, frecuentemente, en el hablar de los filósofos sobre la "muerte", la terminalidad del ser queda ocultada. Se trata de un hablar que no dice, que habla para ocultar y postergar, que no expone. En el hablar de los filósofos, la muerte continúa apareciendo como algo que "les pasa" a los vivientes, y no un reflejo de su ser en su hechura más íntima, algo que afecta a los vivientes y que no se reduce al mero flaquear de sus fuerzas sino a su estructura ontológica más honda.

El discurso de los filósofos sobre la muerte no tan sólo disfraza la estructura terminal del ser, sino que ni siquiera es un discurso adecuado sobre la muerte. Pues la muerte es presentada como algo que aparece al final de una vida, sea este final inmediato o largamente esperado. Pero no se dice de la muerte lo esencial. Eso que nunca se dice de la muerte es lo que la une internamente con el nacimiento, con el surgir, con el haber surgido. ¿El tabú de la muerte estaría en dependencia de algo que "surgió mal", que fue "mal nacido"? Aún no lo sabemos. Pero se

sospecha que el escándalo de la muerte, el hecho de que siempre se la trate como adventicia y externa, como anomalía y extrañeza, sea una herencia de un escándalo más antiguo, el escándalo del tropiezo inicial del nacimiento.

El verdadero escándalo es que algo haya surgido, y no que lo que ha surgido tenga que morir. Precisamente por ese ocultar del origen tropezado, de la muerte se habla siempre a hurtadillas y como para neutralizarla, sin realmente exponerla. La muerte expuesta deslumbraría y podría constituirse en algo insoportable para el pensamiento filosófico, aun para el más "crítico", en la medida en que lo que atormenta a los humanos de la muerte no es otra cosa que aquello que les fue dado en el nacimiento. No se habrá pensado lo más hondo hasta que no nos atrevamos a mirar nuestro nacimiento de frente como el hecho primordial, ineludible y trivial de haber-surgido-terminales, y en esa terminalidad consiste nuestro ser, después adornado con los más variados contenidos.

Hay que familiarizarse con esta idea de que la terminalidad es simplemente lo que un ser ha ganado al surgir. La terminalidad es una forma de ser, aquella forma que invadió y tomó cuenta de todo lo que hay en el mundo. Terminalidad es, pues, la forma del ser, y no algún aditamento. El ser-terminal es caracterizado por la fragilidad (aun de las naturalezas "fuertes", como las de un tiburón o una montaña), por la destrucción paulatina, el roce (en el caso de los seres vivos, el dolor) y la aniquilación final. La muerte no está vinculada tan sólo con el morir, sino con el ser-terminal del ser en cuanto tal, con su transcurrir lleno de fricciones y tropiezos.

De lo que se trata aquí es de un fundamento de inteligibibilidad, de un punto radical de referencia, y no de una explicación causal física o motivacional psicológica. Por ejemplo, la matemática que el matemático hace (no hablemos de la persona física del matemático) es terminal. La matemática señala, a su manera, hacia el ser-terminal, hacia la limitación fundamental, por más avanzada que sea, por más maravillosos que sean sus desarrollos, por más asombrosos que sean sus progresos. Ella no es terminal por haber sido hecha por un ser mortal. Las estrellas y galaxias no son hechas por mortales, y, no obstante, son terminales también, son condenadas a perecer, a sufrir roces, a degenerar, a encontrarse con sus propios límites, pura y simplemente por el hecho radical e irrebasable de haber surgido. Las leyes de la matemática no dependen, internamente, de la terminalidad, pero ellas la revelan a su modo. Y lo que pasa con la matemática ocurre con cualquier otra actividad humana; sólo que ha sido bueno comenzar por ella, porque la matemática parece, de alguna manera, ilimitada, todopoderosa,

independiente, una especie de modelo formal de la inmortalidad. La fragilidad mortal de la matemática se manifestará, en algún momento, aquí y allá, en el propio tejido de sus construcciones (por ejemplo en la crisis de la teoría ingenua de conjuntos o en los metateoremas de limitación), más allá de su poderosa auto-sustentación intramundana.

La terminalidad del ser de los entes es un límite interno de lo que puede ser pensado, pero un límite definidor, no adventicio. No se trata de un fenómeno meramente empírico sino de una estructura, al mismo tiempo, factual y necesaria, contingente e interna. Pues el ser podría no haber sido terminal. Pero desde el momento en que lo es, la terminalidad informa e influye estructuralmente todo lo que se hace en el ser, todo lo que es en el mundo, y todo lo que se puede pensar. La mortalidad (como forma de la terminalidad) no sólo "atraviesa" el mundo, sino que lo ES, lo constituye insuperable e inextirpablemente. El morir de los seres vivos no es un mero hecho biológico o material (que sólo ocurriera en la "naturaleza", en el sentido de la materia y la energía), sino el propio haber surgido mortal de un cierto tipo de ser-terminal. Relaciones humanas y estados de ánimos también son terminales y perecen, tal como animales, piedras, montañas y galaxias. Es por eso importante distinguir entre dos dimensiones de la muerte; el meta-filósofo primero está interesado no en el morir, sino en la mortalidad como estructura (precisamente, la terminalidad), aquello que establece la trivial y pasmosa correspondencia entre surgir y acabar.

Sea lo que sea una cosa, sea cual sea su contenido específico, su situación, su hechura, ella es terminal, aun cuando lo sea de manera contingente. "Ser terminal" es, pues, lo mismo que, simplemente, "ser". Y la naturaleza redundante, pleonástica de esa expresión la evidencia como el fundamento último, como la insuperable trivialidad. Aun cuando no sepamos de qué se habla, aun cuando no hayamos visto o escuchado nada, aun cuando no sepamos de cierto planeta desconocido o de ciertos seres con los que aún no nos hemos encontrado, ya sabemos de todas esas cosas que van a terminar, que así como surgieron desaparecerán, y que desaparecerán porque surgieron, sean cuales sean sus características, sean cuales sean los tejidos de sus particulares modos de ser y su particular tiempo y modo de fenecimiento. El surgir las ha puesto ya desde siempre en el camino de su terminalidad constitutiva.

La terminalidad es fundamento en el sentido de que todo lo que es (sea material o inmaterial, viviente o no viviente) responde, de formas diferentes, al hecho primordial e irrebasable de su terminar constitutivo. En este sentido, todo lo que ocurre en el intra-mundo está

como anegado de acabamiento. La meta-filosofía primera estudia al ser en tanto que surgido-terminal. Los seres, vistos por la meta-filosofía primera, son constante y regularmente remitidos a su surgir definidor, con independencia de sus determinaciones específicas. La ocultación (en el plano humano) trabaja constantemente, día y noche, en el sentido de desvincular a los seres de su surgir original, estudiándolos como seres que simplemente están ahí y pueden ser descritos, y en donde su acabamiento es postergado y olvidado.

La lógica y la metafísica tradicionales han solido presentar a la auto-identidad como una característica primordial del ser, o como la característica que coincide con el ser mismo, con la hechura misma del ser. Pues todo ser es lo que es, o es igual a sí mismo. Ésta sería una manera puramente lógica de referirse al ser de los entes en su mismísima entidad. La terminalidad, por el contrario, con la mortalidad como una de sus formas, no es una manera lógica de abordar el ser, sino una manera sintética y contingente, pero, sin embargo, constitutiva, permanente e insistente. La metafísica tradicional, impregnada de teología, ha sostenido que los entes son necesariamente "idénticos a sí mismos". En la meta-filosofía primera, los entes, en cambio, no son, en absoluto, necesariamente terminales, o mortales por necesidad. No obstante eso, los entes (los seres, los entes que son) son constitutivamente terminales. (Por otro lado, la identidad, aun cuando pueda defenderse como un modo constitutivo del ser - algo que debería aún ser minuciosamente discutido - no es el tipo de característica capaz de propiciar los pensamientos que aquí interesan. La trivialidad puramente analítica de la identidad no es el tipo de trivialidad que interesa a la presente reflexión).

1.2. Naturaleza / Mortaleza

Todos los seres terminan, pero tienen diferentes formas de terminar, de finar, de encontrar su no-ser. (El no-ser se dice de muchas formas). Las cosas son finandas (una casa, las rocas, la conciencia, una estrella, un libro, un animal, la inspiración, el mar, la paciencia), todo termina, pero de manera diferente. Fuego, la muerte por quemadura. Agua, la muerte por sequedad o ahogamiento. Aire, la muerte por asfixia. Pero también las relaciones humanas, la muerte por incomunicación y desentendimiento. (Toda relación humana lleva su acabamiento en su propio surgir, como el fuego). Desde el punto de vista del fundamento, importa que las cosas acaban, no importa cómo. Cómo los seres terminan depende de las características de cada uno de ellos.

El terminar no está presente en todo mundo posible sino en la propia posibilidad de algo ser un mundo (cualquiera). El terminar no es algo que aparezca dentro de un mundo sí, dentro de otro mundo no, porque terminar es lo que el mundo es en la medida en que surge como un mundo cualquiera. Dentro de su posibilidad anida esencialmente su terminalidad: los mundos posibles son mundos terminales, posibilidades del ser-terminal. La entidad es combustible, asfixiable, inundable, incomunicable. Pero la terminalidad no es “origen” ni “causa”, ni “fin” de nada, sino tan sólo el modo de ser de las cosas, el modo de su acontecer. Cualquier principio natural que se tome (agua, aire) o cualquier ley psicológica (incomunicación, intolerancia) es apropiada para exponer la terminalidad del ser.

Cuando filósofos del pasado decían que la verdad última es Dios, estaban respondiendo desde la tradición espiritualista-culturalista que viene del platonismo y neo-platonismo (ver Parte 3 de este Ensayo). Según esta tradición, el fundamento debía tener un cierto tipo de perfección o de completitud para poder ser el fundamento de lo más imperfecto e incompleto. En esa tradición, para ser fundamento era necesario ser lo mejor, lo más perfecto y luminoso. Esto supone que el fundamento no se deja mancillar por lo que fundamenta. En mi reflexión, por el contrario, el fundamento no es menos imperfecto que lo que fundamenta, no es menos mortal, menos frágil, menos carente e incompleto. No es menos penumbroso ni menos deteriorado. El fundamento pertenece al mundo, pero a su hechura “mundanal”, no al intramundo o a algún sublime Supramundo. El fundamento del mundo está en el propio ser-mundo del mundo, en la forma que lo hace ser mundo, el mundo terminal que es, con independencia del particular tipo de mundo que sea y de su particular modo de acabar.

La meta-filosofía primera que aquí se propone transita por el camino del pleno reconocimiento de que esa “naturaleza” que se considera como el momento superado de la dialéctica hegeliana, es el propio “lugar” de la terminalidad del ser, y que esa naturaleza no puede ser superada, de manera “dialéctica” (Hegel) o “existencial” (Heidegger, Sartre) o de cualquier otra. Pero la “naturaleza” no es tan sólo la textura mineral o composición atómica de los objetos, o el tejido biológico de los seres vivos. También abarca todo lo que sufre roces y decaimiento, todo lo surgiente-muriente, cosas como las relaciones humanas, los estados psicológicos, la inspiración artística, las virtudes (como la perseverancia), etc.

Una relación que se deteriora con el pasar del tiempo, que comienza exuberantemente, que va manifestando sus propias debilidades internas y que acaba transformando en odio lo que

comenzó siendo amor, es un proceso surgiente-mortal como otro cualquiera y, por lo tanto, recogido por la idea de “naturaleza”. Los procesos de deterioro de relaciones humanas (y de sentimientos, actitudes, posturas políticas, gobiernos, etc) responden a componentes internos de sus elementos, y van manifestándose con la misma necesidad que los procesos de la naturaleza material. Es cierto que los participantes reaccionan a esto de maneras muy diversas, pero también los elementos de procesos materiales reaccionan de diferentes formas (no todas las personas reaccionan de igual manera delante de la intolerancia, pero no todos los objetos materiales reaccionan de igual manera delante del calor). Así, además de estar sometidos al fenecimiento final de sus materialidades corporales y de sus cualidades espirituales, los humanos, durante sus vidas, ya van pagando deudas terminales parciales, tanto corpóreas como psicológicas: algunos de sus órganos enferman, algunas de sus relaciones deterioran, etc.

Tal vez el hecho fundamental de que es imposible cortar los vínculos con la “naturaleza” así entendida, transforma al mundo en una imposibilidad para el ser humano. (Por lo menos para él). La terminalidad se le presenta como naturaleza, y lo terminal está signado por lo provisorio, lo efímero, lo cambiante, lo degenerante, lo imprevisible, por aquello con lo que “no se puede contar”, que no permite previsiones ni siquiera de corto alcance. Pero en el caso del animal humano, esta dificultad se torna gigantesca. Pues su cerebro, aunque no le dé automáticamente racionalidad, le ha dado un instrumento para introducir control y constancia y la esperanza de obtenerlos, sin que, no obstante eso, tal objetivo pueda conseguirse nunca de manera plena. Todo lo que el animal humano consigue, es provisorio y frágil, y lo consigue en medio de una lucha a muerte contra la caducidad. Un ser demasiado racional para ser animal y demasiado animal para ser racional, tiene delante de la naturaleza terminal del ser más dificultades que un animal no humano, a pesar de que tanto animales humanos como no-humanos sufren los dolores de la fragilidad y lo provisorio. El contacto áspero con la naturaleza terminal del ser hace que los seres deban esforzarse para simplemente ser. Pues el ser-terminal no es una dádiva: todas sus dificultades deben ser trabajosamente elaboradas (y es eso lo que ha creado, en las teodiceas tradicionales, la idea de que los humanos son culpables de esas dificultades, culpables de su terminalidad, como veremos después).

La terminalidad del ser (en los seres vivientes bajo la forma de la mortalidad) es una dificultad insuperable para humanos si entendemos que ser-mortal no es simplemente morir, sino surgir, rozar, sufrir, estar sometido a la contingencia y a lo imprevisto, no poder hacer previsiones, ser constantemente sorprendido, herido, mancillado, no “tener tiempo”, no poder

llevar adelante los propios planes, no poder comportarse como se desearía, no poder amar ni ser amado de manera plena y permanente, no poder conservar lo que se ama, ser sometido al deterioro moral y físico paulatino e inevitable. Ser-terminal es ser frágil, inhabilitado, no idóneo, desajustado, funcionar mal, andar a destiempo, errar, deambular, sentir miedo, sentir dolor, ser sometido a fuerzas que no se entienden.

La "naturaleza" ha entrado en nuestra reflexión de una manera un tanto intempestiva. Pues, en verdad, hablábamos del ser, y no de la naturaleza, y parecería ilegítimo identificarlos sin alguna explicación suplementaria. Lo que ocurre es que, en una concepción adjetiva del ser, del ser siempre con minúsculas y en donde el ser mismo del ser es – para un humano - la mortalidad, la "naturaleza" parece un escenario privilegiado de ese tipo de ser, que se puede llamar, com justeza, de "ser naturalizado" (en este sentido de "naturaleza" como terminalidad de todo tipo de entes, materiales o no). De esa manera, ser y naturaleza se aproximan, como en los filósofos pre-socráticos y como en muchas culturas indígenas americanas. El surgir terminando está visiblemente vinculada con la naturaleza de las cosas. Y este vínculo ayuda a concebir a la naturaleza de una manera minimalista, como el simple y bruto escenario del surgir-muriente de los entes.

La "naturaleza" es considerada en el sentido minimalista de la mortalidad, y no en el sentido maximalista de, por ejemplo, los "jusnaturalismos" o de la presunta esclavitud "natural" de ciertos hombres, que constituyeron, en el pasado, un claro abuso de la noción de "natural". La naturaleza fue colocada por el pensamiento afirmativo junto a la metafísica de entelequias y a la teología como fundamentos, sin percibirse (o tal vez percibiendo-ocultando) que la naturaleza tolera una versión minimal, habilitación que ni la metafísica ni la teología podrían nunca detentar, por su irrenunciable maximalismo (espiritualista o culturalista). Lo que inhabilitaba a la naturaleza para ser fundamento era el hecho de concebírsela metafísica o teológicamente, de manera maximal. Vista minimalisticamente, simplemente como el surgir-terminal de todo (de estados de la materia o de estados psicológicos o situacionales) la naturaleza puede verse como fundamento de todo lo que es y no es, de todo lo que puede o no puede ser pensado. (Lo cual es, ciertamente –no lo olvidemos-, una inmensa trivialidad).

El ser y el filosofar no se han constituído como naturales, o en la dirección de la naturaleza - en el sentido de referidos a un fundamento minimal - sino, por el contrario, <u>en oposición a la naturaleza</u>. La invención de la cultura ha acariciado la posibilidad de que ella

pueda, en algún momento, si no substituir totalmente, por lo menos dominar satisfactoriamente a la naturaleza. Pero, en el sentido que viene siendo expuesto, es claro que la propia cultura es naturaleza, en el sentido de que también los bienes y acciones culturales son internamente terminales tan sólo por haber surgido. Relaciones humanas, proyectos políticos y empresas artísticas son producciones culturales internamente carcomidas por la terminalidad de su ser. Uno de los primeros efectos de esta constitución anti-natural - que denomino "afirmativa", en el sentido afianzante-positivante que estudio en la Crítica de la Moral Afirmativa (1996) - del ser y del filosofar, es el tornar "triviales" a las verdades últimas y fundamentales, y en "peligrosas" e "inoperantes" a las filosofías que hablan acerca de ellas e intentan desarrollarlas.

El constituirse en oposición sistemática a la naturaleza minimal es, según creo, lo común a todos los humanos, a todas las culturas, a todas las tribus estudiadas por los antropólogos, lo común a alemanes, brasileños, indígenas y esquimales. Aunque a veces se proclame tal cosa, no hay ninguna cultura que se constituya según la naturaleza, siguiendo su dupla dirección generante/degenerante. Hacer esto sería ponerse de inmediato en el camino de la propia destrucción. Las formas de vida que manifiestan el propósito de "vivir de acuerdo con la naturaleza" (por ejemplo, vegetarianos) ya han captado a la "naturaleza" de una manera solamente generadora y culturalizada, atendiendo a las demandas de los humanos, y cuyo elemento degenerador ha sido elaborado de manera que no dañe. Todas las diferencias etnográficas provienen de diferentes maneras de tomar posición respecto a la terminalidad, la caducidad y el desgaste, sea que unas tribus desenvuelvan para eso una tecnología de punta y otras se dediquen al canibalismo. (Por eso, no se acepta aquí la aserción de que, para algunos pueblos, "la muerte no es un problema". Esta afirmación llega tarde. Si el terminar no parece problemático para un pueblo, eso significa que, ya tempranamente, el espíritu y la cultura de ese pueblo llegaron al hecho primordial y lo tornaron inofensivo; la "no problematicidad" de la muerte existe, sí, en muchos pueblos, pero como una construcción cultural, no como una experiencia primitiva).

En la filosofía, la naturaleza estuvo, *ab initio*, estigmatizada por la afirmatividad, ya incluso a partir de la propia palabra "naturaleza", vinculada con "nascor", "nacer". En su propio nombre, la naturaleza es vista tan sólo como el nacer de las cosas, no como su morir. La palabra adopta la raíz del "nacer" en su etimología, pero oculta la del morir, la "mortaleza". No es, en realidad, la muerte lo que aquí se oculta, sino la mortalidad del surgir (del nacer), el carácter intrínseco de la mortalidad del ser. La naturaleza es ya originalmente visualizada como "aquello

de lo cual o a partir de lo cual nacen y se desenvuelven los seres". Se trata de la naturaleza como fuente y manantial. La palabra "naturaleza", por su vinculación con "nacer" y "desenvolvimiento", ya conlleva dentro de sí, de manera inextricable, la interpretación sólo afirmativa que la torna inhábil como fundamento.

La naturaleza es nombrada como "la generación de lo que nace", mucho menos como la "de-generación de lo que fenece". Es nombrada como "el elemento primero de donde emerge todo lo que crece", pero mucho menos recordado como "el elemento último en donde se sumerge todo lo que muere". La naturaleza es, en realidad, fuente y tumba, emergir y sumergir, nacimiento y abatimiento, desenvolverse y envolverse, evolucionar e involucionar, es ambas cosas a la vez y de manera inextricable e inseparable. "Nacer" no es "surgir", sino "surgir-mortalmente", surgir como "muriente" (o también: como "menguante". La luna es creciente-menguante (y sus gamas), y la luna es TODO ESO, su crecer y su menguar. Admitimos eso de la luna porque no nos causa dolor su mengua, tal vez sólo a algunos poetas ultra-sensibles). Si el término ""naturaleza" se refiere tan sólo al puro surgir, es menester disponer de otra palabra para referirse al complejo inseparable surgir-fenecer, emergir-sumergir, la "natumortaleza".

La natumortaleza es aquello que haciendo surgir, mata, aquello que poniendo en el ser, desgasta y expulsa. No se debe concebir a la naturaleza como una Grande Madre generosa y amable, caracterizada sólo por un movimiento "de ida", un movimiento creativo, instaurador, pura abertura. Esta es una concepción aún religiosa de la naturaleza (y de la maternidad), fuertemente vigente todavía en medio de una filosofía presuntamente "secularizada". (En el plano de la reflexión moral, a la interpretación afirmativa de la "naturaleza" corresponde el mito del "amor materno", tomado por muchos (como Hans Jonas) como paradigma de relación moral, una mistificación del mismo tipo que la creencia pre-freudeana en la inocencia sexual de los niños. Se trata de mitos vinculados com una presunta "pureza" de la intención natural materna, algo de santo, etéreo o divino. La tardía creencia en un unilateral "amor materno", creencia en la parte exclusivamente positiva de la naturaleza, es uno de los grandes prejuicios del pensamiento filosófico moderno, y poco entenderemos acerca de la forma del mundo en cuanto mantengamos su vigencia).

Lo que pasa con el término "naturaleza" (que el propio término conlleve ya una interpretación afirmativa) ocurre también con términos como "existencia". Concebir a ciertos entes como "existentes" es ya concebirlos afirmativamente, en la medida en que "existir" significa

"ec-sistere", "surgir", "salir hacia afuera" (Ver Arturo García Astrada, Tiempo y Eternidad, Gredos, pág. 17). La palabra "existencia" oculta el momento del "hundirse", del "cerrarse", del "irse a pique", lo que podríamos denominar la "in-sistencia", en el sentido del sumergirse. (Insistir es repetir. Existir es lo nuevo, lo irrepetible; insistir es lo antiguo, lo siempre igual, lo muerto). Los entes existen/insisten, pertenecen a la natumortaleza, y sólo con ambos elementos inseparablemente unidos comprenderemos el modo de ser del ser, algo impedido en la usual reflexión afirmativa.

Hay una versión metafísica del fundamento que dió cabida a las metafísicas supra-naturales del pasado. Pero la natumortaleza en el sentido minimal proporciona una versión no teológica del fundamento. El fundamento no tiene por qué ser metafísico en un sentido trans-natural. El fundamento último puede ser físico. Esta fue, tal vez, la profunda intuición de los "fisiólogos" jónicos, aunque ellos pensaron en un elemento físico específico como el fundamento (el Agua, el Aire, el Fuego), en vez de concebir un modo natural más abstracto y general del ser mismo de los entes. La terminalidad no se reduce a agua o fuego, mas, ciertamente, agua, fuego y cualquier otro elemento natural son terminales en el sentido minimal de la natumortaleza.

El maximalismo en el uso de la naturaleza se ve, por ejemplo, cuando se habla de "derechos naturales" del hombre, o cuando se afirma que es "anti-natural" alguna práctica humana o social (por ejemplo, la homosexualidad, o el suicidio). La naturaleza, vista minimalmente como natumortaleza, es simplemente un proceso interminable de generación/degeneración de todo lo que es, de todo lo que hay. Hablar de "derechos naturales", "deberes naturales", "virtudes naturales", "valores naturales", "tendencias naturales", "formas de gobiernos naturales" o "alimentación natural", son maximalizaciones ilegítimas de la naturaleza, proyecciones culturales. En el sentido minimalista, cada provincia científica (natural o social) es un sector particular de la terminalidad del ser, una explicación sectorializada de una específica manera de acabar. (Toda ciencia trata acerca de algún sector de la terminalidad del ser).

Las "proposiciones de la ciencia natural" tratan de la tierra, los planetas, los recursos naturales, los accidentes, los océanos, etc. De estos estudios surge un vasto conjunto de verdades fundamentales acerca de la terminalidad del ser: el agotamiento de recursos, la finitud de la explotación, las luchas entre las especies, la caducidad de los organismos, el envenenamiento, las limitaciones del ser humano y los otros animales para modificar la realidad circundante. En este punto, el físico podría contra-argumentar afirmando que la materia y la

energía no son terminales. Lo que nace y se corrompe serían las organizaciones particulares de la materia y la energía, pero no la materia y la energía mismas, que serían eternas, o sea, fuera del ámbito de la terminalidad. La muerte de los entes nunca significa aniquilación total de su materia, sino siempre perpetua transformación. Ninguna partícula, grande o pequeña, se pierde en el universo. Los entes que nacen y mueren son una continua metamorfosis de las mismas materias primitivas. El carbono, el hidrógeno y el oxígeno se mantienen a través de las transformaciones. Los átomos permanecen indestructibles, no son creados ni destruídos, tan sólo se combinan de maneras diferentes. Siendo que materia y energía SON, se prueba entonces que ser no es lo mismo que ser-terminal.

Si la materia y la energía son, de hecho, eternas es algo que no podemos saber con total certeza por los medios científicos, hay controrsias en torno de esto. Esto es verdadero con los datos que tenemos hasta ahora, pero la ciencia, a diferencia de las religiones, es abierta y está siempre avanzando en todas las direcciones; no podemos saber lo que descubriremos más adelante sobre la estructura de la materia y la energía. Podríamos pensar que la eternidad es una noción siempre metafísica en un sentido maximal, sea que lo eterno sea espiritual o material. Podríamos preferir pensar que también la materia y la energía acabarán algún día, si ellas comenzaron, aun cuando no sepamos explicar esto en términos científicos, pues es difícil concebir lo eterno, sea material o espiritual.

Pero aún si algo como la “eternidad de la materia” fuera demostrado científicamente sin ninguna duda, la tesis de la terminalidad del ser no sería afectada. Pues en la ontología negativa, ser es siempre ser de los entes. Lo que es terminal es el ser de los entes determinados. La transformación de sus elementos minúsculos es, precisamente, lo que realiza o ejecuta la terminalidad de esos entes. No hay algo como La Materia o La Energía en general (si no las queremos concebir como nuevos dioses), sino entes materiales determinados cargados de energía; son éstos los que terminan en su ser material, bajo la forma de la transformación incesante de sus componentes elementales. No se puede concebir al ser sino es en entes particulares, algunos de los cuales son materiales. En el mundo, todo está en estado de transformación permanente y, por consiguiente, en estado de ya anunciado perecimiento, en las diversificadas formas de perecer que el mundo nos ofrece.

Para que haya terminalidad tiene que haber algo que termine; la materia puede ser vista como el material bruto con el cual la terminalidad de los entes trabaja. Proporciona los elementos

que permiten describir la terminalidad de los entes; esa provisión de elementos no puede faltar, porque sin ellos los entes no tendrían nada para terminar. La forma de terminar de los entes materiales consiste en su necesidad de transformarse constantemente y de eliminar los entes que antes había producido; su terminalidad es su incapacidad de conservar sus producciones, y de producir algo sin destruir lo anterior. Para consumar ese tipo de terminalidad, la materia dispone de material reciclable; para la materia, terminar es transformar, no aniquilar. Que el ser mismo de los entes materiales es terminal significa que la materia, con sus transformaciones de los mismos elementos, hace morir a esos entes simplemente por ser. El esfuerzo que la materia hace para continuar siendo a través de sus transformaciones genera fricciones y destrucción. La materia misma está estrangulada, fabrica entes con los despojos de otros. Que los entes materiales son terminales significa que ellos mueren en virtud de las transformaciones de su ser material. Cuando se afirma que el ser mismo es terminal se quiere decir que todos los entes son terminales en cuanto son. En el caso de los entes materiales, ellos terminan en cuanto son entes materiales. El ser que es terminal es el ser de los entes determinados, y no sus elementos sueltos, materiales o no[1].

Además, la terminalidad del ser no es un concepto totalmente físico; es un concepto metafísico, pero no substancialista o teológico; es un concepto interactivo, ni subjetivo ni objetivo, que surge en la relación de los entes con el mundo; la terminalidad es sufrida por entes de cierta estructura, y no se reduce ni a lo psicológico ni a lo físico. Es del mismo tipo que el Ápeiron de Anaximandro, las mónadas de Leibniz, la Wille de Schopenhauer o lo biográfico em Ortega y Gasset. Por ejemplo, no se podría rebatir la tesis de que el ser humano comienza a terminar desde que nace alegando que hay en el bebé un período de crecimiento ascendente, y que pasa mucho tiempo antes de que comience físicamente el deterioro de su cuerpo. Pues la afirmación de que los humanos comienzan a acabar desde que nacen es una tesis biográfica, no biológica, de realidad vivida, no solamente de funcionamiento físico biológico. La terminalidad del recién nacido no es algo puramente objetivo, sino interactivo, incluye las maneras cómo el nacimiento es vivido por el nacido y por los que le rodean. El roce, la fricción o el sufrimiento de los entes humanos y no humanos es el plano en donde la tesis de la terminalidad del ser se formula.

[1] Debo al prof. Olavo Da Silva Filho indicaciones preciosas sobre este tema.

La Medicina es una ciencia particular que considera, por obligación, el fundamento. Ella se mueve, por razones profesionales, en el ambiente del fundamento, pero tampoco piensa el fundamento. Los médicos, en su incesante tentativa de participar y obtener ventajas del aparato comercializante de la salud pública o privada, acaban tropezando con el fundamento que prefieren no enfrentar. En cierta manera, en los hospitales se huele más verdad que en los departamentos de filosofía. Debe constituir un verdadero escándalo observar la convivencia estrecha entre los médicos profesionales (con sus guardapolvos ondulantes y sus movimientos prepotentes de dueños de la muerte), y la más grandiosa y reveladora dimensión del ser. La fragilidad de la salud humana ha puesto a los médicos en esa absurda posición de privilegio. Los médicos enfrentan a la mortalidad del ser bien equipados técnicamente, como lo exige la profesión. La existencia de enfermos, su número estadístico, es contabilizada con la misma indiferencia precisa con la que se cuenta la existencia de *drive-ins*. La política sanitaria del momento lucra con la existencia de enfermos, pasando de largo por lo que hay de más fundamental en la propia condición de ser-enfermo. La enfermedad es para el médico una especie de estado, como podría serlo la riqueza, la embriaguez o la soltería, algo que exige una evaluación, un tratamiento y una manipulación especial. No ve él la enfermedad como patencia del ser-terminal del ser. De todas las maneras de ocultar la terminalidad del ser, la ocultación a través de la medicina es una de las más perversas.

¿Toma ahora la muerte (la mortalidad, la terminalidad) el propio lugar de lo Absoluto y se transforma en Dios? Hipostáticamente se podría decir: lo único que no muere es la Muerte. Esto sería, ciertamente, una ilegítima divinización de la muerte. Pero la muerte es concebida aquí, en la meta-filosofía primera, de una manera verbal, no substantiva. La Muerte no es alguien, no es persona [como en la película de Bergman, “El séptimo sello”, o, antes de eso, en el cuento “La máscara de la muerte roja”, de Edgar Poe)]: simplemente, todo muere. (Aun en el film de Bergman y en el cuento de Poe, a pesar de la corporización de la Muerte en una persona, la muerte no tiene explicación para el curso del mundo, las cosas simplemente mueren. Cuando el Caballero Block le pregunta a la Muerte cuál es su secreto, la Muerte le responde: “Yo no escondo ningún secreto”).

La muerte, en el sentido de la mortalidad del ser-no-siendo como forma de la terminalidad, podría concebirse como una especie de absoluto inmanente al mundo, lo que no sería suficiente para concebirlo como divinidad. Pues una divinidad es primordialmente afirmativa, o sea, la mitad “buena” e “inteligible” del ser-no-siendo. El ser ha sido afirmativamente

interpretado, primero como naturaleza exclusivamente generadora, más tarde como Dios, más tarde, en la modernidad, como Sujeto Libre, como Razón, como Lenguaje. La terminalidad del ser, su ser-no-siendo, no es una interpretación afirmativa más al lado de las otras, pero tampoco es una "interpretación negativa" del ser, ni una divinización ni una demonologización del ser, mas una restauración de su totalidad surgiente-muriente, afirmativa-negativa, desequilibrada por la tradición afirmativa hacia la parte sólo surgiente del ser. Trata de mostrarse a la terminalidad del ser tal como se le aparece a una reflexión radical, sin transformar en algo - en cosa o en dios - a la propia manera de ser-no-siendo del ser, sin divinizar la terminalidad.

.1.3. Más allá de la sublimación del fundamento

Pues se podría dudar de si lo que aquí presentado es, verdaderamente, un fundamento, porque se ha tenido desde siempre la idea teológico-metafísica del fundamento como aquello que debe "hacer que las cosas sean lo que son". En este sentido, el fundamento "natural" aquí presentado es inerte, una especie de marco de referencia que "no hace nada", que deja que las cosas sean-no-siendo, que decaigan en su natural acabamiento sin hacer nada para "salvarlos". La terminalidad del ser es fundamento en el sentido de que todo el resto "viene hacia él", encuentra su última inteligibilidad en él, en el sentido de que las cosas se entienden como remanejos indefinidos de la terminalidad del ser, maneras de tratar de habitar un mundo inhabitable, de hacer negociaciones con el componente interno del no-ser del ser que, de todas formas, obtendrá la victoria final simplemente consumándose como terminalidad.

En la historia de la Filosofía europea, ya a partir de los griegos y, sobre todo, en la época cristiana, los filósofos han visto el fundamento a través de alguna exigencia espiritual o cultural de rehusar la terminalidad, o de reinterpretarla de forma que ella nunca diga la palabra final. Esta exigencia de no acabar ha estado unida a una crítica metafísica contra el no-ser, en el sentido de un intentar no otorgarle una entidad, de hacer que el no-ser no sea, que no pueda ser, de tal forma que sólo el ser sea.

A veces los argumentos se apoyan en el hecho meramente lingüístico de que no se pueden construir frases acerca del no-ser que no se parezcan a las frases entitativas habituales, del tipo "X es..." ("El no-ser es..."). Pero si los entes surgen-muriendo, si su ser es surgiente-muriente (o"insurgente"), su ser es de ese tipo (aunque pudiendo ser de otra forma), su ser incluye desde ya, desde siempre, inextricablemente, un componente de no-ser. No poder, pues,

hablar del no-ser, es no poder hablar del ser, de uno de sus componentes internos. Si no se puede hablar de ese componente, la limitación será del lenguaje, y habrá que construir una semántica que consiga hablar acerca del no-ser. Tal vez el no-ser no pueda ser correctamente expresado en el lenguaje, o tal vez no consiga ser vivido en una experiencia efectiva ("La muerte no se vive", Wittgenstein), pero eso nada tiene que ver con la posibilidad de concebir ontológicamente al no-ser dentro del escopo de una especulación meta-filosófica primera como la aquí intentada.

Entender a la naturaleza tan sólo como ser, como surgir, como nacer, sin la componente de no-ser intrínseca a ella, es entender a la naturaleza "por la mitad". Y éste ha sido el procedimiento ocultante habitual (ya desde la propia acuñación de términos como "naturaleza", "existencia", "ser", etc, como fue visto). Por ejemplo, que no se pueda hablar acerca de la muerte, que no se la pueda vivir en el registro del "estoy muerto ahora" sin contradecirse, nada dice contra el no-ser (del cual la muerte es un motivo) como tema de una meta-filosofía primera. En este plano, el no-ser es absolutamente indispensable, más allá de los laudables esfuerzos de Kierkegaard, Heidegger y, posteriormente, Sartre, para mostrar que el no-ser, de alguna manera, se vive, por ejemplo en la angustia y otros *stimmungen.* Pero aun cuando no se lo viviera, aun cuando fuera inexpresable por los recursos habituales del lenguaje, el no-ser podría ser descubierto por la fuerza de la reflexión. En la tradición afirmativa-ocultante, se ha hecho de todo para aprovecharse de los argumentos lingüísticos y psicológico-experienciales para intentar no abrir la esfera primordial del no-ser (en mis términos, la terminalidad del nacimiento), para concebir al ser tan sólo como surgir, abertura y promesa.

El argumento lingüístico es particularmente falaz dentro del pensamiento afirmativo específicamente teológico, porque en él nunca ha sido lo inefable una dificultad insuperable, desde que se ha aceptado que una gran parte de lo que puede saberse y hablarse acerca de Dios se lo sabe y dice a través de una "teología negativa", cuyas afirmaciones son alusivas, nunca directas. ¿Por qué esta misma tolerancia hacia lo inefable no es reeditada cuando se trata de concebir el no-ser, elemento negativo tan inefable como el Gran Afirmativo divino? Cuando lo inefable es bueno, afirmativo, apoyante, se hacen grandes esfuerzos de lenguaje para tornarle inteligible, pero cuando es malo, negativo, des-apoyante, todos se detienen paralizados delante de lo inefable.

También del no-ser y de la muerte (que "no se vive", de la que "no se puede hablar", etc) tenemos, en gran medida, un saber indirecto, una especie de "ontología negativa". Después de todo, es tan lógico-lingüísticamente problemático decir "Dios es" como decir "El no-ser es". En ambos casos se debe explicar el particular tipo de "ser" del que se está intentando hablar. Dios es una maximalización de ser, un ser supremo, un ultra-ser, en tanto que el no-ser es una mengua de ser, una disminución del ser, un infra-ser; pero en ambos casos es problemática la atribución de "ser". El pensamiento filosófico afirmativo está dispuesto a hacer un indecible esfuerzo por lo inefable y lo lingüísticamente problemático cuando se trata del Ultra-ser, no cuando se trata del ser menguado.

La terminalidad no es una explicación extrínseca al ser, sino una manera de re-poner el ser, de formularlo de nuevo, de repetirlo. El ser es terminal es otra manera de decir: el ser es, sólo que diciéndolo así queda claro que el ser es-no-siendo, el ser nace-muriendo, es una carencia original (que tantas veces fue religiosamente interpretada). El miserable argumento lingüístico replica: "El no-ser no puede cualificar al ser, porque el no-ser ya presupone el ser, en la medida en que se pretende que el no-ser también sea". Y, ciertamente, el pensamiento afirmativo tiene a su favor el lenguaje, puesto que el lenguaje nos obliga a referirnos a cualquier cosa siempre diciendo que es. Pero el no-ser no es algo acerca de lo cual nos veamos obligados a referirnos entitativamente; el no-ser es el propio ser de los entes. Simétricamente, podríamos decir que no es posible hablar del ser sin ya des-entificarlo. No podemos visualizar el ser si no es como desfalleciente, como desgastándose, minando o menguando, más allá de la formación lingüística de "sentencias significativas". No podemos "referirnos" (no sólo lingüísticamente) al ser si no es ya a través de su no-ser constitutivo. Si el no-ser es concebido privativamente, debe concebirse privativamente al propio ser, si nos despojamos de los usuales prejuicios afirmativos.

El ser no se define, pues, "por oposición a la nada", sino como ser-nada en mutua remisión. Así, "ser" no se opone a "no-ser", sino a siempre-ser (inmortalidad). La idea de un Dios inmortal expulsa al ser (¡en vez de potenciarlo!) si lo entendemos plenariamente, con sus elementos afirmativos y negativos. Dios es, fundamentalmente, aquello que no es, aquello que jamás nació, que nunca surgió, y por tanto, aquello que no puede morir. Este no-ser de la inmortalidad no es el no-ser constitutivo del que aquí se habla, sino un tipo de "ultra-ser", creado *ad hoc* por la ocultación. El pensamiento afirmativo ha retirado al no-ser de la constitución del ser, transformándolo en algo extrínseco, pasajero y adventicio.

En los esquemas neoplatónicos, la terminalidad del ser es presentada como una "falta", una caída, un "defecto" a ser subsanado. (Veremos esto en detalle en la parte 3 de este Ensayo). Se transforma el viaje degenerante del ser en un viaje restaurador, la impotencia del ser en un ser en potencia. La terminalidad no "agrega" nada al ser de manera externa, sino que restablece la unidad ocultada en el pensamiento afirmativo. La idea de que se "agrega" algo es tributaria de ese pensamiento: en realidad, al poner el no-ser en el así llamado "ser", se ha restablecido una unidad ilegítimamente quebrada en el afirmativismo vigente. Ahora se entiende mejor por qué la pregunta fundamental de la meta-filosofía primera no es: "¿Por qué hay ser y no más bien la nada?". No podría serlo, desde que aceptamos desde el comienzo que HAY el no-ser (en el sentido del ser primordialmente terminal, que no tiene otro modo de surgir a no ser acabando), no como "contrapuesta" al ser, sino como el ser mismo en su propia hechura. La meta-filosofía primera no plantea preguntas de porqué o preguntas causales. La teología y las ciencias, de modos diferentes, se preguntan por el porqué, pero no la filosofía.

La meta-filosofía primera nunca se preguntaría algo acerca de las "primeras causas" de la terminalidad del ser, simplemente la constataría; pero sí que se preguntaría acerca de su ocultación. No es la terminalidad del ser lo pasmante, sino su regular escamoteo. La pregunta sería "¿Por qué hay la ocultación del ser y no más bien su plena manifestación?" (Esto vuelve a mostrar por qué la filosofía primera debe ser meta-filosófica). Como meta-filósofo, no tengo que explicar cómo se originó el mundo (eso es problema de la ciencia, aunque nunca lo resuelva), ni tampoco por qué se originó el mundo (eso es problema de la teología, que lo resuelve siempre). La filosofía sólo intenta señalar hacia el qué del mundo tal como se presenta, con todas sus opacidades, dudas y dificultades. Al querer explicar "de dónde vienen" las cosas o "por qué" las cosas vienen como vienen, la filosofía primera se desvirtua y cae en teología o en ciencia (y, en muchos casos, en pseudo-ciencia).

El pensamiento teológico, como parte de su mecanismo afirmativo, concibe al ser como "creado", lo que supone un creador. Y se entiende la finitud, la mortalidad, la limitación tan sólo como una característica del ser-creado, como si la mortalidad, el no-ser-del-ser, fuera producto de un Dios, de un acto creador, o como fruto de actos perversos de humanos, pero nunca simplemente como la manera de ser del ser, con total independencia de la naturaleza de su origen, "de dónde salió", de si fue "creado", "emanado" o si fue "corrompido". La cuestión no es el modo del surgir, sino el surgir (de cualquier modo), pues es el surgir el que instaura la terminalidad. En todo caso, el problema del modo de surgir, del específico origen del ser, no es

un problema de filosofía primera, sino, en todo caso, un problema de física, un problema científico. Que el supuesto creador no pueda crear algo inmortal no deja de ser una especie de prueba de que ni siquiera El es capaz de huir de la estructural terminalidad del ser. Así, sea que el ser fue creado por un Dios o emanó del Uno o surgió del Bing-Bang, la cuestión filosófica fundamental es que el ser (creado, emanado o explotado) es terminal, es en la forma del ser-no-siendo, nació terminalmente.

La teologización, sacra o profana, del ser, es una continua tentación del pensamiento. Según mi perspectiva, no es que los entes "participen del ser", o "tengan su entidad por el ser" o, peor aún, "gracias al ser" (esto crea un reino de la gracia al lado del reino de la naturaleza, con el ser surgiendo a través de un favor y no por su propia generación-muriente). Los entes son, y es así (por el ser-no-siendo de los entes), que sabemos de su ser. El ser está vinculado, por la vía negativa, con todos los entes por igual, y no, privilegiadamente, con el humano. Cualquier ente lo manifiesta en su no-ser, aunque sólo el humano lo muestre en su ser-no (como aún será explicado na Parte 2, la antropología negativa). Pero los entes son-muriendo, son-siendo-mortales, son-no-siendo, y su ser es este ser-muriente, este ser-desfalleciente o "minado". La consideración del ser no puede reducirse a una consideración acerca de los entes (según la lección heideggeriana), pero eso no habilita a colocar al ser en el lugar de una "gracia" de los entes. Los entes no son "agraciados" por ser: ellos, simplemente, SON (en la forma terminal no-siente, lo que no tiene ninguna gracia).

Pues la metafísica espiritualista afirmativa ha tenido siempre esa réplica automática en la punta de la lengua: "La mortalidad afecta tan sólo a los seres, a los entes, pero no al ser mismo". Esta réplica es el intento afirmativo de "salvar" alguna cosa del poder corrosivo de la terminalidad como si ella fuera algún tipo de "mal", de maldición, de "caída". Es sin duda irónico que se trate de salvar al ser de su propia terminalidad, siendo ésta su propia hechura. Salvar al ser de sí mismo es lo absolutamente inviable. La distinción ontológica entre los entes intramundanos y el ser mismo del mundo - la mundanidad del mundo en cuanto tal - es perfectamente pertinente y debe hacerse. Ser y ente son diferentes, no en el sentido de un dualismo sino porque de los entes podemos siempre preguntarnos o por sus propiedades o por su ser, por <u>cómo</u> son los entes o por el hecho mismo <u>de que sean</u>. (Una diferencia que encontraremos no tan sólo en Heidegger, sino también, por ejemplo, en el <u>Tractatus</u> de Wittgenstein). Pero ambos, ser y entes, están igualmente afectados por la terminalidad, por el ser-terminal del ser, precisamente porque no se trata de una dualidad: la terminalidad de los entes es su manera <u>de ser</u>,

independientemente de cómo sean (independientemente de cómo ellos elaboren y consumen su terminalidad). No puede, pues, haber diferencia entre la terminalidad de los entes y la terminalidad de su ser, ni puede darse la salida espiritualista que distingue entre "entes mortales" y un Ser presuntamente inmortal.

Muchos filósofos, antiguos y modernos, trataron de mostrar que la corrupción, la desaparición, etc, son aparentes, afectan tan sólo a los entes, pero no al ser. Trataron de mostrar que la realidad "profunda", "invisible", es eterna e imperecible. El mecanismo afirmativo por excelencia es la negación de la mortalidad, la postulación de algo inmortal. La terminalidad parece insoportable para el pensamiento, como si no pudiera enfrentársela sin algún tipo de mediación. Pero es precisamente la realidad profunda e invisible lo que es terminal, lo que es internamente afectado por la terminalidad. Es el ser de los entes lo que es terminal, y no tan sólo los entes tomados como tales o cuales entes, como si se tratase de una idiosincracia penosa de ellos sobre el fondo tranquilizador de la inmortalidad del "ser mismo", que estaría como libre de las escorias de los entes mortales.

Los entes no terminan en cuanto son tales o cuales entes, o en cuanto son entes así o asá, o en cuanto son entes que están aquí o allá, sino que ellos terminan en cuanto SON, encuanto son entes, no tales o cuales entes, sino entes, entes que son (cualquier cosa). Terminan en su entidad, en su ser-entes. EL ENTE EN CUANTO ES MUERE. Lo que es mortal es el siendo-de-los-entes, el-que-los-entes-sean. No hay un ser profundo o invisible que no se manifieste en el ser-ente de los entes. Los entes mueren por ser. El siendo-de-los-entes es mortal, o, mejor aún, el modo de ser-ente de los entes es ser-mortal, los entes no pueden ser si no es mortalmente, o sea, terminando, terminándose (y esto es intolerable para el pensamiento, lo que por excelencia debe ocultarse).

La terminalidad del ser no es alguna cosa supra-natural o supra-mundana, una especie de maldición que se hubiera abatido sobre el mundo, sino pura y simplemente su hechura ontológica, su tejido, su estructura, la manera como el ser está constituído. Los entes son terminales no por esta o por aquella circunstancia, sino porque su propio ser es terminal, porque ser y ser-terminal son una y la misma cosa. Pero esto es lo que ha sido inaceptable para humanos, que insisten en la idea de una terminalidad siempre adventicia y foránea, producto del pecado o del error, y que puede ser evitada a través de maniobras epistémicas o proyectos morales.

1.4. ¿Por qué olvidarse de la identidad? Atisbos de la ocultación.

Un punto en que la ventaja filosófico-primera de la mortalidad sobre la identidad puramente lógica se pone de manifiesto es, precisamente, la cuestión de la ocultación. Una fenomenología de hablas y actitudes daría prontamente indicios de que los seres humanos tienden regularmente a ocultar el fundamento en lugar de manifestarlo, y esto como un modo de su más íntimo ser-no-siendo. Pero si el ser, el ser mismo, consistiera en la auto-identidad, ¿no resultaría enigmático que los seres humanos tendieran a ocultarlo? ¿De dónde vendría esta curiosa gana de ocultar un principio puramente lógico? ¿Qué daño podría hacernos una tautología? ¿Cuál podría ser el terrible estigma de A ser igual a A? ¿Qué tendría la auto-identidad de vergonzoso, de oprobioso, pecaminoso, impúdico o criminal? Por el contrario, tratar de responder a la pregunta de por qué se oculta sistemáticamente la terminalidad del ser es harto comprensible y abre el tipo de reflexión que quiero inaugurar aquí.

(Mortalidad e identidad están conectadas en la metafísica de Sartre. Es sintomático que el existente sartreano, con todos sus deseos y su sexualidad difusa, a diferencia del aséptico y virginal Dasein de Heidegger, esté ontológicamente caracterizado por el "ser-para-sí", que, según Sartre, transgrede sistemáticamente la identidad del ser consigo mismo. El ser-para-sí y el Dasein, NO SON idénticos a sí mismos. Se podría ver esta transgresión sistemática de la identidad como una resonancia, en el ámbito de la lógica, de la terminalidad del ser. Tal vez si el humano fuera inmortal él consiguiese ser lo que es y no ser lo que no es. Así, auto-identidad y terminalidad parecen desarrollarse en direcciones opuestas).

Una pregunta meta-filosófica primera de la mayor importancia es la siguiente: ¿por qué hay, en general, ocultación, alienación, represión, escamoteo, olvido, y no lo contrario: manifestación, recuerdo, despliegue, apropiación? ¿Por qué las cosas no son liberadas en lo que son, por qué son ellas presentadas ya bajo la forma de la ocultación? ¿Por qué las cosas son inenfrentables "a cara limpia"? La ontología sublimada heideggeriana no da una respuesta al motivo del "olvido del ser" (ver más adelante, la discusión con Heidegger); el olvido es simplemente constatado en una experiencia perpleja y contemplativa, casi en un agradable arrebato místico que hace que se le olvide a uno el tal olvido. Pero, ¿cuál es el motivo primordial del olvido? ¿Por qué olvidarse de algo tan afirmativo y acojedor? El ser es, en los textos de Heidegger, tan hóspito, abrigante y definidor (casi diría, materno), que no se entiende por qué debería él ser olvidado en beneficio de los meros entes, tan más dignos de prodigioso olvido. Ya

en su propio estilo, la filosofía de Heidegger es mágica, cautivante, interesante, anunciante de algo misterioso y grandioso, profundo y estremecedor. Tampoco él parece escapar a la tentación de sublimar el fundamento.

El Psicoanálisis de Freud y la Crítica de Ideologías de Marx han dado – dentro del panorama europeo - una explicación intramundana plausible para el "olvido del ser": es olvidado aquello que produce dolor, aquello que no puede asumirse, que descubriría nuestra vergüenza, nuestras verdaderas intenciones, nuestra ideología de dominación injustificable, la quiebra de algún principio normativo (real o imaginario). Es olvidado lo inmoral, lo sucio, lo impúdico, lo vergonzoso, lo infantil, lo desnudo, lo injusto. (Ver mi libro "Márgenes de las filosofías del lenguaje", III.3). Pero no hay nada que impida ver estas instancias olvidables como despliegues de la terminalidad del ser. Ésta es olvidada porque desagrada, desacomoda, desabriga, deshabita, porque manifiesta la visceral in-disponibilidad de las cosas (a pesar de su aparentemente disponibilidad pragmática y utensiliar). Es olvidado lo que destruye proyectos, lo que desagrega, lo que desestructura el discurso, indispone y perturba, enferma y enloquece, o lleva, inclusive, a desear consumar el propio no-ser y, en los casos extremos, a consumarlo efectivamente. Esto puede salvarse de ser una explicación meramente "psicológica" o "sociológica" tan sólo en la medida en que se recuerde que el sufrimiento (y sus despliegues, como la vergüenza, etc) es estructural, forma parte de la hechura misma del mundo.

El Psicoanálisis y la Crítica de Ideologías han proporcionado categorías importantes para conseguir pensar el componente de no-ser del ser. Las dos tienen un control externo que la filosofía no tiene: respectivamente la clínica y los movimientos sociales. Ellas parten de una situación: alguien que sufre, alguien que está in-dispuesto, algo que no está "a disposición". El mal de la filosofía es que en ella nadie sufre, los filósofos sólo hablan del sufrimiento, son portadores sanos de la enfermedad mortal (como cuando Sartre admite, en su último año de vida, que jamás sintió angustia después de cuarenta años de provocarla en otros). En la filosofía está todo a disposición, en ella todo se resuelve. La filosofía suprime drásticamente el sufrimiento, ella genera metafísicas de la Inteligibilidad y la Amabilidad del ser. El ser es algo que se deja conocer y amar, éste es el más sublime mensaje del filósofo europeo. Pero el sufriente sufre por una omisión, un agujero, un no-dicho (o un des-dicho), y no con nada que se manifieste en categorías (en lo que puede manifestarse en categorías, "todo está bien", no hay "indisposición" alguna).

Las propias nociones operativas de "inconsciente" e "ideología" deben verse como tentativas de acceder a ciertas dimensiones de lo no-dicho, de lo ocultado, de aquello que segmenta y agujerea el discurso y la experiencia. "Inconsciente" e "Ideología" son nociones que intentan lidiar con el no-ser del ser sin tener que ponerlo en frases o experiencias. El filósofo no posee categorías de este tipo, y por eso su tarea es visceralmente afirmativa y ocultante. En la medida en que el filósofo está conciliado (y consolado) y no sufre (a pesar de escribir, a veces, sobre el sufrimiento), podrá continuar indefinidamente ocultando la terminalidad del ser. Ésta es fundamentalmente objeto de padecimiento, no de argumentación. Pero los argumentos pueden ser afirmativos de manera indefinida. Los mejores argumentos fracasan ante la ausencia de dolor.

El fenómeno de la ocultación tiene una resonancia epistémica muy bien visualizada por Freud (aunque en un campo limitado): la ocultación invierte el sentido del objeto, el objeto no es más lo que se ve, lo que se constata u observa - un objeto "de primer grado", podríamos decir - sino lo que se oculta, disfraza, adorna, disimula, posterga, aquello que no está allí, una especie de "objeto invertido". El objeto es construído a través de la afirmación como respuesta a la terminalidad del ser, a una situación en verdad irrespondible. Por eso, una filosofía que busque la verdad debería seguir la dirección contraria a su objeto, ya que la dirección de cualquier objeto es la de la ocultación. La filosofía primera debe ser una meta-filosofía precisamente porque su objeto es un infra-objeto, un objeto no instaurado, rechazado, un objeto al que no le dejan instalarse, un objeto no dado. Mantenerse en la filosofía, en su práctica afirmativa usual, es mantenerse en la ocultación. Hay que ascender un nivel para poder desocultar el objeto. Hay que meta-filosofar para alcanzar el objeto de pensamiento buscado, la terminalidad del ser y sus resonancias.

Pero si la ocultación (la alienación, el olvido, lo reprimido) es inevitable, si la terminalidad del ser es "invivible", ¿de qué vale señalar la ocultación o criticarla? Pero la reflexión radical como tal no tiene una plataforma, no se propone otra cosa sino desarrollarse como reflexión. Es filosóficamente importante distinguir entre un mundo simplemente "dado" y un mundo afirmativamente construído en oposición a algo que sistemáticamente se oculta. Es filosóficamente importante saber que las cosas no simplemente <u>son</u>, sino que son en la forma del no-siendo, que oculta su primordial no-ser. (Y es por eso que la célebre pregunta leibniziana debe ser invertida. Pues ella supone que el ser evidentemente sea, en lugar de no ser. Pero un

ser-terminal no es, está condenado de antemano, y por eso la pregunta fundamental es por qué él no es, en lugar de ser).

.1.5. De vuelta a la metafilosofía.

La reflexión acerca de la terminalidad del ser es inevitablemente meta-filosófica. Pues ella sólo puede surgir dentro de un rehusarse a complicar las consideraciones filosóficas en beneficio de las puras posibilidades del pensamiento. No se trata de pensar más allá del mundo. La complejización, la busca de lo no trivial, puede verse como un preclaro y conspicuo mecanismo de ocultación. La palabra de orden en filosofía parece ser: "¡Tornad el mundo interesante!". Alejarse estratégicamente de todo lo que es simple, pues lo simple huele a muerte, a detención, a aminorar y acabar.

El pensamiento filosófico ha sido uno de los movimientos mediante los cuales la vida procura lo único que le interesa: continuar. La filosofía ha sido, en la tradición europea, un movimiento vital que busca la continuación indefinida de la tarea del pensar. Es, pues, problemática cualquier presunta "oposición" entre la vida y el pensamiento, como si la filosofía estuviera ubicada en un nivel en donde se busca otra cosa (la "verdad", la "objectividad") diferente del simple "continuar pensando". Claro que filósofos particulares han tratado de "parar" el pensamiento en sus sistemas, pero otros filósofos se han encargado de socavar esa intención, escapando así de la desesperación de haber "resuelto" alguna cosa, abriendo de nuevo las categorías aparentemente cerradas para que el pensamiento pueda continuar. Así Hegel lo hizo con Kant, Kant con Hume, Spinoza con Descartes, Descartes con los escolásticos, los escolásticos con Aristóteles, y Aristóteles con los pre-socráticos. La tentativa de un filósofo de "cerrar" el pensamiento es la tentativa angustiada y vana de un ser particular de resolver, en su escaso tiempo de su vida, la herida de la terminalidad del ser. Pero ningún filósofo deja que los otros hagan eso. Cada filósofo representa para los otros la imposibilidad de cerrar la interminable tarea del pensar.

Schopenhauer ha captado la "forma del mundo" a través de una reflexión sobre "la voluntad" como "voluntad de vivir", como puro querer (cualquier cosa). Marx, en la parte crítica de su filosofía (la *Ideologiekritik*), ha captado la "forma del mundo" a través del fenómeno de las ideologías: los contenidos pasan a un segundo plano en favor de su estructura ideológica. Freud ha formulado la "forma del mundo" en términos de la economía libidinal: también el contenido de

los conflictos es allí inesencial. Mi propia reflexión pretende ser una especie de máxima generalización de esos resultados, que no necesita, *stricto sensu*, de los contenidos volitivos, ideológicos o “inconscientes” para expresarse, puesto que tanto el registro intelectual como el registro volitivo, tanto el inconsciente como el ideológico, están afectados por la forma del mundo y por la pasmosa irrelevancia de sus contenidos.

Que el mundo no se explica por ningún contenido, que la esencia del mundo es de naturaleza formal, es una tesis central de mi meta-filosofía primera, que está en la base de mi filosofía de la lógica, de mi ética e inclusive de mi temprano pensamiento estético (Ver Parte 4 de este Ensayo).

COLOQUIO CON HEIDEGGER, ÚLTIMO ONTÓLOGO AFIRMATIVO

(Ser-con-Heidegger, ser-sin-Heidegger)

De la ontología afirmativa aprehensiva a la ontología negativa existida

La ontología se planteó tradicionalmente, en la historia de la filosofía europea, como el problema de pensar el ser, o, en general, de captarlo, de asirlo, de decir lo que es. A esto llamo una "ontología aprehensiva", o el abordaje aprensivo de la ontología, predominante en la tradición occidental. Esta aprehensión se ha dado, muchas veces, en términos de conocimiento, por lo que también se podría llamar, aunque con menos propiedad, ontología cognitiva. Dicen los ontólogos aprehensivos: "Todo pensar es pensar sobre alguna cosa, pues si no fuera así, sería pensamiento de nada; pero esta nada aun sería algo, un objeto de pensamiento". Entonces, el ser comienza a ser visto como objeto de pensamiento y de lenguaje, como algo que tiene que ser captado y dicho. Para eso, el ser tiene que ser algo, un correlato del pensamiento-lenguaje. En esta vía, es obvio que hay el ser, porque el pensamiento no podría no referirse a nada. Éste es el punto de vista aprehensivo o cognitivo. La cuestión del ser se plantea como una cuestión teórica, de visualización, como si el ser fuera algo a lo que tenemos que "referirnos" (y muchas veces, en el siglo XX, se exige que este referirse sea lo más claro posible). La cuestión del ser aparece como una cuestión discursiva o lingüística, proposicional. El ser es algo sobre lo cual pensamos y algo acerca de lo cual hablamos en proposiciones.

Una de las primeras características de este abordaje aprehensivo (cognitivo-lingüístico) del ser es un casi inmediato extrañamiento a respecto del no-ser. Pues es difícil o imposible conseguir visualizar el no-ser como objeto de pensamiento o de lenguaje, verlo como el contenido de una proposición articulada. Así, cuando se dice que el pensamiento y el lenguaje tienen que ser "acerca de algo que es", porque no podrían pensar o hablar acerca de nada, comienza a desarrollarse un inicial y progresivo extrañamiento a respecto del no-ser. Pues si el ser es objeto inevitable de pensamiento y de lenguaje, no hay lugar para el no-ser en el abordaje aprehensivo.

En este abordaje teórico-intelectual el ser es indagado en su sentido y en sus determinaciones, pero no en su impacto afectivo, o en relación a su valor, al valor de ser. Se habla, como veremos, de la "bondad" del ser, pero en fuerte relación con la verdad y con estructuras intelectuales (Ens, Bonum, Verum). Solamente en el siglo XIX, y específicamente con

Schopenhauer, tendremos, por primera vez, los elementos para pensar lo “pático” del ser, su impacto en los seres – y en particular en los humanos - no sólo como liberado de las amarras intelectuales sino mostrando cómo las estructuras intelectuales están sometidas a la dimensión pática o afectiva, que pasaría a ser la primordial. Es la idea de que el ser, al mismo tiempo que es objeto de pensamiento y de lenguaje, es padecido. En la tradición intelectualista de la filosofía europea – de Platón a Hegel - se ha estudiado la cuestión del “saber del ser”, sin nunca cuestionarse la convicción de que el ser sea capaz de manifestarse plenamente a un pensamiento y a un lenguaje apáticos.

Una característica del abordaje aprehensivo de la ontología es que el ser es entendido como una “noción”, y como la más general y vacía de las nociones, porque se aplica a todo en general y a nada en particular. Si insistimos en visualizar al ser como objeto de conocimiento, esto será prácticamente inevitable. El ser se piensa en el registro de una unidad profunda, contra la tendencia de los humanos a hundirse en lo múltiplo y variado de los entes. Al ser unidad, el ser es aquello común a todo, y, por tanto, vacío de cualquier contenido particular. Esto suele ser amedrentador y decepcionante: tratamos de pensar el ser como pleno y lo que conseguimos pensar es lo más vacío. Pero tal vez este vacío sea producido por el propio punto de vista aprehensivo; tal vez el vacío se produzca, precisamente, por la tentativa misma de aprehender en donde no hay nada para ser aprehendido. Tal vez desde otros abordajes, el ser sea realmente lo más pleno, y no lo más vacío.

Y, de hecho, en el plano pático abierto por la reflexión de Schopenhauer (pensador que, como veremos, Heidegger no toma en serio, no lo considera un “pensador esencial”), la experiencia del ser es una experiencia plena, llena de contenido, en fuerte contraste al carácter vacío, general y formal de la “noción” de ser en el abordaje aprehensivo. Esto lo ha visto el propio Heidegger en su estudio de la angustia en el famoso opúsculo “¿Qué es metafísica?” (el más odiado y vilipendiado por los filósofos analíticos): cuando la angustia se hace presente el individuo toma contacto con la nada en una especie de plenum de experiencia, concomitante, talvez, con el vacío conceptual del ser considerado como “noción”. Lo que se “vacía” en la proposición articulada (por ejemplo, las del Tractatus de Wittgenstein), es lo que se “llena” (o plenifica) en la experiencia del ser. Ésta es una primera diferencia crucial entre el abordaje aprehensivo y el abordaje existencial (pático) del ser.

La posición del humano dentro del ser es otra vía importante para ver las diferencias entre los abordajes aprehensivo y existencial. El ser humano es el “ente privilegiado” para llevar adelante la empresa ontológica aprehensiva o cognitiva. Pues el humano es el ser aprehensivo por excelencia, caracterizado por el pensamiento y el lenguaje. Aún en Heidegger, el análisis del ser del humano debe liberar el horizonte adecuado para la elucidación del sentido del ser y sus despliegues. La cuestión del ser queda así vinculada con la cuestión de lo humano como tal. Veremos más adelante que ya Schopenhauer había atacado las raíces de este “humanismo” intelectual, pues al liberar el plano pático (que Schopenhauer visualiza como un fundamento metafísico, como la “cosa en sí” kantiana) el humano queda – algo brutalmente, se diría - equiparado al resto de los seres, sin ningún tipo de privilegio ontológico. El humano es el único ser que piensa y habla, pero padece como todos los seres, es padeciente, paciente, pasivo, objeto-de, como todos los seres, sin privilegio ninguno. De manera que esta demora en el análisis de lo humano (que le dio a Heidegger un excelente motivo – o, mejor, un “quietivo”, usando el término schopenhauereano - para no escribir Ser y Tiempo II) tal vez no sea necesaria en un abordaje no aprehensivo.

Uno de los aspectos más importantes del famoso ataque heideggeriano contra la ontología cognitiva, es el hecho de que ésta no haya pensado el ser, sino tan sólo los entes y especialmente alguna región privilegiada del ente que pretende siempre ponerse en el lugar del ser. Pero planteada así (“Todavía el ser no fue pensado, sólo los entes fueron pensados”), parece una cuestión interna a la ontología cognitiva y no su impugnación radical. Pues no se trataría de ir a una dimensión en donde no importaría pensar el ser, sino a una dimensión en donde el ser – y no tan sólo los entes – fueran debidamente pensados; una dimensión en donde no abandonamos el pensar, sino en donde nos preguntamos qué significa pensar. En Heidegger, de esta forma, aún se trata de ver cuál sería el correcto y adecuado modo de pensamiento en la tarea de pensar el ser.

El presente Ensayo, en este momento difícil de su desarrollo, se propone transitar dos caminos anti-heideggerianos: uno de ellos, la vía de la radical impugnación de la ontología aprehensiva; el otro, la posibilidad (también de inspiración schopenhauereana) de que aún la estrategia metafísica tradicional (la elección de un “ente privilegiado”, especialmente aglutinante, como camino del esclarecimiento del ser) sea legítimamente transitable, pero sólo si ese ente privilegiado deja de ser un “ente supremo” y pasa a ser algo como un “ente ínfimo”, tal vez el más “bajo” de todos los entes.

El ente privilegiado, si no es un "ente supremo", metafísico o teológico, puede no ser motivo de olvido, sino, al contrario, de máxima recordación. Se trata de entes que tienen un especial impacto en los humanos y tienden a aglutinar sentidos de una manera vertiginosa y reveladora. Y perturbadora. Dos de esos entes privilegiados serían, por ejemplo, la sexualidad (vecina a la voluntad schopenhuereana) y la muerte, entes profundamente "interesantes" (*inter-esse*, que colocan en medio del ser), aglutinantes, fuertemente significativos, pero, al mismo tiempo, destructivos, corrosivos, agresivos, que ejercen fricción y perturban. Fundamentos "bajos" (en la dirección de la idea, de Freud y Schopenhauer, de que lo más elevado puede surgir de lo más ínfimo). Una ontología no aprehensiva, sujeta a lo pático, al deseo y a la muerte, sería una especie de onto-naturalismo, de "envilecimiento" – si se puede hablar así - del propio fundamento (el fundamento no es lo más supremo, sino lo más vil y miserable, pero es, al mismo tiempo, el material con el que se produce lo más elevado, así como, para Freud, la escultura de Leonardo Da Vinci puede tener un origen coprofílico). Mi problema no es, pues, el de Heidegger: no se trata del olvido del ser en beneficio de los entes, sino de la referencia del ser a entes onto-teológicos en lugar de referirlo a entes onto-naturales. No siempre que se acentúan entes se olvida uno del ser. El acentuar el ente muerte, por ejemplo, pone en el camino del ser (del ser terminal del ser). El problema ha sido el afirmativismo de la metafísica del ente, que ha pensado siempre que el ente privilegiado tenía que ser, necesariamente, un ser "supremo", divino, inmaculado, sublime, intocado por las asperezas de los entes.

También, en la ontología aprehensiva, la característica lógica más clara del ser es la identidad consigo mismo, o la mismidad, como esencia del ente en cuanto ente, como su ley más íntima. La auto-identidad, como sabemos, es también principio lógico fundamental. Lógica y ontología se encuentran en el tema crucial de la identidad, aquello que parece caracterizar a todo ente con independencia de su forma de ser, y que ameniza la vaciedad inicial de la "noción" de ser. Esta característica es puramente formal, la única que, según parecería, debería convenir a todos los seres por igual. Pero hay características materiales que también convienen a todos los seres por igual: el haber surgido terminales (o mortales) es una de ellas. En cierto sentido, cuando se apunta hacia la terminalidad como modo fundamental del ser en cuanto ser, se apunta hacia la ruptura de la identidad (a lo contrario de la identidad), pues la terminalidad es la propia destrucción de la mismidad, del ser idéntico consigo mismo. Todo parece dirigido a la pérdida de la identidad, no a su consumación.

La terminalidad está vinculada con experiencias tan corrientes como la vertiginosidad del tiempo, con nuestro envejecimiento galopante, con el tiempo que se cuela cruelmente de entre los dedos, experiencias en las que el humano vive la creciente ruptura de su mismidad aparente (y – como veremos en la antropología negativa - es ésta ruptura de la mismidad lo que más temen los humanos y lo que los mantiene en movimiento, mucho más que cualquier positivo "amor por la vida"). La totalidad de los entes, y entre ellos el ente humano, padece del surgir-terminal del ser, y es este padecer lo que es principalmente tematizado en una ontología pática, una ontología en donde el ser "hace mella" en los entes, y de manera peculiar, en los humanos. Aquí no se trata más de "pensar" el ser, sino de "ser afectado" por él en experiencias padecientes. (Heidegger, ciertamente, fue quien abrió el ámbito pático de la ontología - a través de la angustia y del tedio - pero, como pretendo mostrar, no lo lleva radicalmente más allá del abordaje aprehensivo, porque aún se intenta "pensar el ser" aunque ya no en sentido puramente intelectual, como hacía la tradición que él critica).

Éstas son características bastante conocidas de una ontología aprehensiva o cognitiva. La cuestión más particular que el presente Ensayo intenta señalar es el carácter afirmativo de este abordaje (afirmativismo del cual, como veremos, Heidegger no está, en absoluto, libre), que ya se mostró, fugazmente, en la cuestión de la exclusión del no-ser como objeto de pensamiento y de lenguaje: "Para pensar el no-ser hay ya que transformarlo en ser; para hablar sobre el no-ser, hay que transformarlo en algo". Así, en el abordaje aprehensivo, el ser es, de raíz, vinculado con la afirmatividad y la abertura, con el manifestarse y el mostrarse y, por extensión, con la verdad como manifestación y donación. El ser se entiende esencialmente como verdad-manifestación, como palabra, expresión, mostrarse, aparecer, como luz. La experiencia griega del ser es totalmente manifestativa, veritativa y discursiva, Lógos. Las dimensiones negativas (la ocultación, el velarse, el substraerse, el silencio, etc) son traídas y comentadas, pero siempre en el registro del "también", y nunca en un registro originario: "hay también la ocultación", "el ser es también velamiento, es también sombra, silencio", etc. Lo negativo es siempre contrapartida, son los problemas y vicisitudes con los que el ser-abertura penosamente se enfrenta, son las sombras y reflejos que pueden, de vez en cuando y si nos descuidamos, ofuscar la luz originaria de la abertura del ser. En esa línea, lo negativo no tiene entidad propia, es siempre problemático y excepcional.

Mi esfuerzo reflexivo camina precisamente en la dirección contraria, trata de pensar el ser como originario desaparecimiento, como ausencia, fuga, falta, cargado desde siempre de

una “negatividad” radical. Este des-aparecer originario del ser – un ser apagado, sin luz - está presente en el surgir mismo de los entes, en su nacimiento faltoso, en su ser incompleto e incómodo. No es que el ser “también” se oculte, sino que él es ocultación, es fracaso, merma, molestia, malestar; y que todo esto aparece cuando retiramos la maleza que lo escondía. No se trata de un ser originariamente abierto y puro que sería como mancillado por lo negativo, sino, al contrario, un ser originariamente inhóspito e incompleto, arduo (y tal vez imposible) de ser vivido, regularmente escondido bajo la maleza afirmativa. No es un ser que aparece generoso y que, de vez en cuando, se vela (para tornarse más interesante y amoroso), sino un ser que no está, que nunca estuvo, y cuyo no estar asoma a cada instante por entre los escombros de las maniobras humanas. En esta visión existencial y pática es el no-ser el que tiene entidad propia y el ser el que carece de ella, al contrario de lo que aparecía en el abordaje cognitivo-lingüístico proposicional. Si del no-ser no podemos hablar (dentro de una proposición) a no ser ya transformándolo en ser, se puede decir que del ser no podemos tener experiencias (en una existencia) a no ser ya transformándolo en no-ser.

La menesterosidad del ser se refleja o resuena directamente en la experiencia humana, en el padecimiento del continuo y desgastante vivir. La penuria humana surge originalmente de un ser que no está ahí, que se rehúsa a ser vivido, que sólo se manifiesta plenamente en el padecimiento. Que seamos infelices, ansiosos, desesperados, aburridos y agredidos (por la naturaleza y por los otros humanos) no es algo de contingente o eventual sino la inevitable resonancia de la ausencia de ser, imposible de ser vivido, del ser regresivo arrojado en la vorágine del tiempo que pasa a toda velocidad devorando todas nuestras posibilidades y matando todo lo que estimamos, humano y no humano. Si el ser brillara, si lo negativo fuera tan sólo del registro del “también”, esto no podría ocurrir. Nuestro padecer originario tiene que ver con nuestro surgir, con haber nacido, con independencia de contenidos concretos. En este sentido, se podría ver a la terminalidad (y a la mortalidad como un modo suyo) no tan sólo como materialmente aglutinante, sino también como una característica formal del ser, tal como la identidad, pero una forma poderosamente cargada de contenido. (La terminalidad es el punto en donde forma y contenido se encuentran de manera ontológicamente elucidativa).

El esfuerzo afirmativo va en la dirección de incluir la contribución humana, a través de la acción sobre el ser, como si el ser fuera construído o re-construído por lo humano, como si el humano no estuviera colocado en un ser ya dado, sino que él mismo construyese el ser en el que tiene que habitar. Es la tentativa de absorber el ser-terminal del ser dentro del intra-mundo,

como si la muerte fuera nuestra invención a través de acciones. En el abordaje pático-negativo, el ser es aquello a lo que se oponen las acciones humanas, aquello a lo cual éstas reaccionan, aquello que obliga a los humanos a re-accionar. La acción humana no es originaria, no es positiva, es reactiva y defensiva contra un ser ya dado en el surgir-terminal del ser. Las acciones humanas llegan tarde y sólo les resta ser reactivas, no como una elección "libre" sino como una imperiosa necesidad de sobrevivencia.

La cuestión del ser, en el abordaje aprehensivo, es, pues, "afirmativa", en el doble sentido de la afirmación y del afianzarse. Lo que aparece sólo lo hace a través de un acto de afirmación o de posición. Pero en la tradición afirmativa este acto ha sido visto como positivo, como acción creadora o instauradora, totalmente inconsciente de ser sólo reacción. En esa tradición, la experiencia primordial del ser que aparece y que se abre está siempre como flanquada por la posibilidad no realizada del no-ser. El ser es visto como afirmación primordial. En el abordaje negativo, esta situación se invierte. La pregunta fundamental es: ¿por qué no tenemos un ser para vivir, un ser genuino, en lugar de no tenerlo? ¿Por qué no podemos vivir, en lugar de lo contrario? O, en todo caso: ¿por qué surgimos terminales en lugar de surgir plenamente?

El punto de vista afirmativo nos dio la idea de que tenemos un ser que, de vez en cuando, podemos perder o que puede velarse. Pero nunca hubo esa abertura inaugural del ser. Cuando nacemos ya lo hacemos en un ser mermado, agujereado, endeudado, imposible de vivir. Y esta merma no es óntica, no es algo que padecemos por el hecho de que seamos este o aquel ente, sino que es una merma de ser; es el ser mismo que merma y no nosotros específicamente (aun cuando toda la tradición metafísico-teológica haya intentado endilgar la merma a los entes humanos, como si éstos hubieran ofendido con sus acciones negativas la perfección inmaculada del ser). Pero el ser mismo es terminal y es su terminalidad lo que se distribuye en entes, como un contagio o una diseminación; nosotros no creamos la terminalidad del ser, la heredamos, la ponemos en escena, la actuamos y sobre-actuamos. Lo terminal es lo originario, un originario que llamamos "negativo" tan sólo relativamente al afirmativismo vigente, pero que, en verdad, no es ni negativo ni afirmativo, sino, pura y simplemente, lo que es. Nunca tuvimos ninguna experiencia de "abertura al ser" que no fuera, en el mismo instante, un cierre. (No un ser que se cierra, a veces, sino que, surgiendo, ya se cierra). Al nacer, el ser ya se cerró para nosotros, ya se rehusó y se retrajo lejos de nuestros cuerpos mal-heridos en el roce. El ser nunca nos cobijó, nunca quiso que fuéramos, o le somos completamente indiferentes. Somos hijos bastardos del

ser, ilegítimos en la estricta medida en que somos naturales, seres tropezantes, contingentes y mal-venidos.

Toda esta “falta de comodidad” de la existencia es vista como “excepcional” desde el punto de vista afirmativo, que continúa imaginando que hubo, alguna vez, una acojida, algún ser que se abrió para nosotros generosamente y que, por algún motivo (en general, por nuestra culpa) se cerró. Ya nuestro nacimiento individual fue un acontecimiento traumático, incómodo e inhóspito, regularmente adornado por imágenes y valores afirmativos. (No en balde se escondía antiguamente de los niños este origen problemático substituyéndolo por el gracioso e inmaculado vuelo de la cigüeña de París, versión que ya no fascina a niños post-modernos).

En el abordaje aprehensivo afirmativo aparecen algunos problemas que no surgen en el abordaje existencial, pático y negativo. El ser concebido como objeto de aprehensión, y siendo nuestros sentidos apropiados tan sólo para la captación de los entes en su diversidad y variedad, sugiere la idea de que se precisa de una intuición especial para la aprehensión del ser en su plena afirmatividad y abertura. Una especie de órgano o de sexto sentido ontológico que nos permite indagar y concebir el ser en tanto que ser. También se impone la tarea, en ese abordaje, de averiguar cómo la multiplicidad de entes puede surgir de la unidad del ser, cómo de la pura identidad puede surgir la multiplicidad. En la ontología negativa pática no necesitamos de ninguna intuición especial para relacionarnos con el ser una vez que renunciamos a querer “captarlo”, pues nuestro acceso a él es fundamentalmente sufriente, y para sufrir no necesitamos de ninguna otra intuición que no sea la sensible natural (nuestra propia piel siempre a disposición del padecimiento).

El otro problema – el surgimiento de los entes múltiples a partir del ser único – tiende a ser pseudo-problemático en el abordaje negativo; pues presupone que el ser tiene algo que los entes no tienen, y que tendría que ser “distribuído”, como si la unidad fuera un don que, de alguna forma, se mancilla en la diversidad de los entes. Pero el ser-terminal del ser es el modo de ser de los entes, sin ninguna diferencia ontológica; no hay ningún ser-terminal más allá de la diversidad de los entes terminales mismos. Delante de un ente, podemos estudiarlo como este ente particular com sus peculiaridades, o podemos verlo como simplemente siendo. Cuando lo vemos de esta segunda forma, lo vemos en su terminalidad constitutiva, lo vemos siendo en el modo del no ser. No concebimos al ser como algo previo que después se distribuyó en entes, sino como algo que sólo se muestra en entes cuando los vemos en su ser. Del carácter

intrínsecamente terminal del ser surgen – como por contagio - las mútiples y variadas formas del acabar (de las estrellas, los imperios, los grandes saurios, las relaciones humanas, etc).

Un aspecto particularmente importante para las observaciones críticas contra la ontología aprehensiva es la cuestión de un supuesto “valor del ser” en ontologías afirmativas. En el momento de tematizar la “voluntad” humana, dentro de un planteo netamente intelectual del ser, se afirma que así como la verdad y la abertura caracterizan al ser en el registro de la inteligencia, así la “bondad” y la “amabilidad” caracterizan al ser en el registro de la voluntad. Ser es, al mismo tiempo, verdad, bondad y belleza. Ésta es una de las ideas más enigmáticas del abordaje afirmativo, y que será retomada después en este Tratado, en la antropología negativa. El problema consiste en entender cómo es posible que los humanos aún acepten que el ser (entendido como el haber surgido, el nacer terminal) es algo “bueno”, siendo permanentemente agredidos y finalmente destruidos por él. La “aceptación” del ser por parte de los entes (humanos y no humanos) puede, a principio, no tener nada que ver con su presunta “bondad”, sino tan sólo – en un registro schopenhauereano - con una ansiedad volitiva de sustentación, que, a pesar de todos los argumentos de la razón, insiste testarudamente en continuar. Este “querer vivir” puede estar totalmente desvinculado de cualquier “amabilidad del ser” o “bondad del ser”. (Seres como los humanos pueden agarrarse desesperadamente a algo muy malo y doloroso por total falta de alternativas, como traté de explicarlo en mi libro brasileño “Malestar y Moralidad”).

La idea de que “el ser es bueno” es – en el abordaje no aprehensivo existencial, pático y negativo - una de las ideas más extravagantes surgidas en la historia de la filosofía europea. Claro que, en ese abordaje, todos los terrores que pueden ser observados (visitas filosóficas a hospitales, clínicas, hospicios, prisiones y “favelas” pueden ser aleccionadores), serán siempre vistos como “excepciones” y “desvíos” sobre el fondo mítico de un “ser bueno”. Pero, según el abordaje negativo, las personas recluídas en esos lugares lo están en virtud de despliegues de la terminalidad de su ser, tales como la pérdida de la salud mental o física, o de la libertad o de la dignidad. Ésos son, de cierto modo, los lugares privilegiados para observar el desmoronamiento del ser. Pero en cualquier familia, escuela, asociación o lugar de trabajo de cualquier país del mundo es posible observar los roces permanentes de la terminalidad del ser en existencias acorraladas por la enfermedad, la pobreza y la agresión, o por el sinple “paso del tiempo”. La tesis de la “bondad del ser” es verdaderamente muy extraña y no habrá sido mérito menor del abordaje negativo haberla retirado de su aparente obviedad.

En la idea de que “el ser es bueno” está presente aquel esfuerzo afirmativo de tratar de embutir la acción humana dentro de un ser que lo rechaza o le es indiferente. Pues las acciones humanas producen intramundanamente todo lo bueno que existe en el mundo. Lo que no se observa es que esto bueno introducido lo es siempre en contraposición férra y esforzada contra un ser originariamente “malo” (no en un sentido metafísico, sino en el sentido, perfectamente físico, de “provocar malestar” sensible y moral en los humanos), un ser opuesto a nuestros intereses, incompleto, hiriente, doloroso, entediante, estrangulado y faltante. Se confunden el malestar originario del ser con las acciones tendientes a contrarestarlo en el intramundo. Se toma como camino de ida lo que es ya camino de vuelta. Toda vez que la vida nos muestra algo “bueno”, eso es ya producto de algo que nosotros construímos en el camino de vuelta de un viaje en el que padecimos el malestar del mundo; y ahora confundimos los productos de ese enfrentamiento con el propio ser, como si el ardoroso producto de nuestras acciones constituyesen el ser mismo y no lo que inventamos como defensa contra su primordial malestar.

Mérito de Heidegger es haber vinculado ontología con temporalidad, y haber mostrado que, desde siempre, desde los griegos, el ser ha sido entendido de acuerdo con alguna determinación de la temporalidad (el presente, la eternidad). Pues, para la perspectiva humana, al menos, la temporalidad parece el horizonte irrebasable de la pregunta por el ser. La opción onto-teológica tradicional fue por el ente supremo y por la temporalidad humana pensada a partir del ente supremo. Este ente supremo fue la Naturaleza, Dios, el Sujeto, la Razón, el Lenguaje, alguna región óntica privilegiada. La ontología negativa no elige ni la existencia (metafísica tradicional) ni la eternidad (onto-teología) como determinaciones temporales adecuadas al ser terminal del ser, sino, en todo caso, el ya-sido, el ya pasó, el “está consumado”, ya pre-anunciado en el acto mismo del nacimiento; la idea de que lo que es mortal ya está muerto, que lo único que separa un ser de su consumación es solamente tiempo. (Idea bellamente expresada en lengua portuguesa por el padre Antonio Vieira en algunos de sus famosos Sermones: si en algún momento seremos polvo, en cierta forma ya lo somos).

La filosofía, a través de su historia, no sólo occidental, ha ocultado sistemáticamente la terminalidad del ser a través de diferentes dispositivos afirmativos. Mi meta-filosofía primera es una crítica de ese afirmativismo y, al mismo tiempo, una re-posición de lo ocultado. Desmontar la filosofía afirmativa es, al mismo tiempo, mostrar lo que ocultaba. Desde el espiritualismo griego, pasando por el pensamiento cristiano, se entra en la modernidad no abandonando la via afirmativa, sino tratando de secularizarla a través de la razón. Esto, hasta el siglo XIX. El

afirmativismo del siglo XX tuvo que contorsionarse y ser extremadamente sutil para poder desarrollarse y sustentarse. Los nuevos dispositivos afirmativos ahora pasan (después de la crisis de la razón) por la sociedad, las comunidades, el lenguaje, las prácticas sociales y políticas, la pragmática, el consenso, la comunicación. La terminalidad del ser es ahora ocultada a través de estos dispositivos emergentes, que no son nuevos, pero que fueron dinamizados después de la crisis de los dispositivos anteriores (Naturaleza, Dios, Razón). (Ver capítulo 3 de este Ensayo).

Heidegger y la tradición aprehensiva de la ontología

Aparentemente, el pensamiento de Heidegger es una invitación a la des-ocultación. Pero, ¿qué es lo que su pensamiento desoculta? Y lo que se intenta desocultar, ¿estaba realmente oculto? Alguien puede decir que, mientras él estaba siendo honesto el diablo estaba oculto, y que una acción mala desocultó al diablo antes escondido. ¿Lo tomaremos en serio? Lo que se desoculta en Heidegger, por el contrario, parece algo de sublime y superior (al menos es lo que sugiere su estilo, que encanta y seduce). En ese sentido, la des-ocultación heideggeriana es totalmente afirmativa. En su filosofía auspiciosa el ser humano es lugar privilegiado de la epifanía del ser, una manifestación luminosa, plenificante, a pesar de los bordes nadificantes que lo acechan. A pesar de ser siempre proclamado como pensador de la ruptura y de la nada, Heidegger continúa la tradición de la primacía del ser sobre el no-ser que atraviesa la historia del pensamiento occidental. El humano recibe el encargo de des-ocultar el ser de los entes (de pastorear el ser) después de haber recibido muchos otros encargos en la historia (hablar con los dioses, ser hijo de Dios, ser sede de la Razón Pura, etc). Por más que Heidegger quiera presentarse a sí mismo como una ruptura total con el pasado (ruptura que, en cierto sentido, consigue realizar), su filosofía es una resultante de todo un pasado de pensamiento afirmativo, ahora pretensamente liberado de sus amarras onto-teológicas.

Pero, por otro lado, y visto desde la perspectiva negativa, lo Dasein[2] no está en condiciones ontológicas de cumplir por completo el encargo heideggeriano. Lo Dasein no tiene tiempo para el ser porque el ser lo atormenta y agride; no tiene tiempo para desocultar lo que le acorrala y hiere. No puede darse el lujo de dejar manifestarse toda la luz del ser sin

[2] No digo "el Dasein", como habitualmente, porque Dasein es tanto masculino como femenino. Como Sartre notó, Heidegger nunca tematiza en "Ser y Tiempo" la sexualidad de lo Dasein. El uso del neutro no apunta aquí a una neutralidad sexual, sino a una sexualidad cualquiera, masculina, femenina y todo lo que está entre las dos. (Pero dejo el artículo masculino dentro de los textos de Heidegger que cito).

enceguecerse y ofuscarse. Pero no porque lo Dasein tenga alguna "naturaleza mala"; es su situación, perfectamente fáctica, lo que lo inhabilita para desocultar el ser. Está puesto en una situación difícil, sin salida, con poco espacio, con poco tiempo, con los otros que están en la misma situación y lo amenazan, siempre acuciado por la enfermedad, el padecimiento, el fracaso, la agresividad, el aburrimiento, la depresión, el envejecimiento. Este ser no tiene ni la menor condición para pastorear el ser. En las condiciones menesterosas en las que se encuentra, lo Dasein sólo puede ocultar, no porque sea "malo" (porque tenga una "naturaleza perversa"), sino tan sólo para poder continuar sobreviviendo. Heidegger denuncia insistentemente la ocultación y la objetivación, el olvido objetificante del ser, pero no diagnostica nada sobre por que el humano ha tenido que hacer eso a lo largo del tiempo.

En el abordaje negativo, el tema de la desocultación queda mucho más claro. Lo que llamo terminalidad del ser (de la cual la mortalidad es un tipo) es lo que sistemáticamente impide al humano des-ocultar al ser, pastorearlo, no objetivar a los otros y a sí mismo. Es aquella dimensión no luminosa ni numinosa para la cual no puede haber abertura, sino, al contrario, cierre. Heidegger superó el punto de vista cognitivo pero no llega plenamente a la ontología existencial pática, pues su filosofía de la existencia está aún impregnada de pensamiento afirmativo. Además, no abandona totalmente el plano de la ontología aprehensiva. Aún él piensa que se trata de pensar el ser. (¿Qué significa pensar?). Y cuando la poesía es llamada, no lo es por sus cualidades páticas (padecientes, sufrientes), sino porque la considera como el auténtico pensamiento aprehensivo (la poesía piensa, la ciencia no piensa), como aquello capaz de captar el ser, de aprehenderlo dejándose afectar por él. Lo pático es descortinado en el pensamiento heideggeriano, pero continúa siendo un medio, un camino.

Veamos este afirmativismo heideggeriano en 3 aspectos, fundamentales para la presente reflexión meta-filosófica primera: muerte, naturaleza y valor.

I. Muerte.

Heidegger en mi pensamiento constituye un capítulo de mi crítica contra el afirmativismo en la filosofía. Él consigue construir uno de las últimas y más ingeniosas protecciones afirmativas del siglo XX contra los rayos mortales del ser, sobre todo en su concepción luminosa del ser como donación y del humano como abertura. Creo que Heidegger no exploró lo bastante los momentos negativos de su pensamiento, salvo en las secciones de "Ser y Tiempo" dedicadas al

ser-para-la-muerte, y en el opúsculo "¿Qué es Metafísica?", y aún así, con limitaciones. La cuestión de la nada continúa siendo tratada en referencia al ser, que continúa siendo fundamental. La nada es la nada de entes de la diferencia ontológica, como expuesta, por ejemplo, en el opúsculo "Sobre la esencia del fundamento". Heidegger, ciertamente, retira a la nada de su expresión lógica proposicional, pero la mantiene dentro de lo privativo y complementario, en donde el ser continúa siendo guía y referencia última y absoluta, dejando a la nada siempre en el registro del "también" (hay el ser pero hay "también" la nada). La nada nadea el ser o nadea en el ser, pero no es el propio ser que nadea. El ser continua siendo. El ser es preservado.

Mi idea fundamental es que el ser mismo nadea, que el ser mismo es nada, que es la nada lo primordial, que es el ser lo ilusorio, lo que es producto, manufactura; o que, simplemente, no hay el ser. Dicho en términos más potables, que la terminalidad afecta al ser en su propio surgimiento y, por tanto, que él nunca consigue realmente ser sin que su ser sea, al mismo tiempo, su más o menos lento y vertiginoso terminar. Que ontológicamente nunca podemos separar al ser de su surgimiento terminal, de tal forma que todas las cosas, incluyendo las humanas, son originariamente nadas que se desarrollan hasta su plena consumación como tales, desapareciendo finalmente. Esta radical falta de ser (escasez fundamental, el ser murió hace tiempo y no sabemos; nació muerto) se refleja (o se refracta) en el malestar estructural de una vida humana cualquiera, aún de la más ónticamente "exitosa" o "realizada". (Y éste es el impacto de la ontología en la antropología).

El humano, como en Heidegger, es, también aquí, el termómetro del ser, el lugar ontológico en donde el ser se manifiesta; pero, en el abordaje negativo, el humano es el escenario en donde el ser se exhibe en su acabar originario (pues las estrellas no están en condiciones de pensar su propia explosión; simplemente explotan); no, pues, en su "abertura", sino en su cierre original, en su rehusarse a ser vivido por un ser como el humano; escenario en donde vemos la nada siendo realizada en forma de una sobrevivencia friccionada (dolorosa, aburrida, moralmente inhabilitada). El sufrimiento humano es como la patencia del no-ser del ser en una forma particular de ser, que llamamos "vida humana". Es en el humano en donde vemos la terminalidad del ser desplegándose como sufrimiento estructural (lo que tendrá aún que ser mejor captado por una antropología negativa).

La concordancia con Heidegger es, pues, que ser y ser humano están internamente conectados, referidos uno al otro; pero yo veo esa conexión en un registro negativo: porque el ser es nada, impedido de ser por su origen terminal constitutivo, lo Dasein acaba "hospedando" esa nada que lo hiere regularmente y de la cual tiene siempre que defenderse. El sufrimiento sensible y moral de los humanos, su ser-hacia-la-muerte, es como la patentización de la propia muerte del ser, del ser nati-morto, del no ser del ser, de la propia e interna terminalidad del ser. En la ontología afirmativa heideggeriana, por el contrario, el ser es visto como luz primordial, como abertura originaria de la cual el humano es como una casa receptiva y generosa. Es esto lo que encanta a los lectores de Heidegger, ese ser hospedados por un ser auspicioso aunque lleno de peligros. Ésta es la cuestión central de la que se deriva la mayor parte de mis cuestiones con-Heidegger, sin-Heidegger.

En el mundo humano y viviente en general, la patencia más aparatosa y extentórea de la terminalidad del ser es la mortalidad, que "salta a los ojos", especialmente, en la muerte puntual, ésa que se lleva a nuestros conocidos y que nos espera a todos en cualquier momento (y no, como se dice, en "algún día" lejano). Pero la terminalidad no se reduce a la muerte, pues el desaparecer en la muerte refleja la estructural terminalidad del ser en general. No morimos eventualmente; la muerte es como una manifestación mezquina de la terminalidad, algo que pertenece constitutivamente al orden mismo del ser y no algo tan sólo óntico o biológico. En ese sentido (y sólo en ése), todo es hacia-la-muerte y no tan sólo lo Dasein; el ser mismo es hacia-la-muerte, aun cuando lo Dasein sea-hacia-la-muerte en un sentido peculiar. El humano es como el asiento de una elaboración existencial del ser-hacia-la-muerte, pero no tiene él, claro, el monopolio del ser-hacia-la-muerte. El peculiar ser-hacia-la-muerte de lo Dasein, según Heidegger, transforma a la muerte en una forma del hacerse, del trascenderse, del cual sólo los humanos son capaces. Pero todas las formas de ser, aun las no vivientes, sufren fricciones y se desgastan desde sus surgimientos, son menguados, disminuídos, corroídos y ultimados. Cada uno es-hacia-la-muerte como puede.

El ser-hacia-la-muerte heideggeriano consigue encerrar a la muerte dentro del campo de concentración de lo Dasein. En el ámbito humano, el ser-hacia-la-muerte puede ser cuidadosamente atenuado mediante comportamientos existenciales señalados, que llevan a la propiedad o a la impropiedad. Esto da la impresión de que el ser-hacia-la-muerte general podría, de alguna forma, ser controlado y superado dentro del mundo humano, en donde el ser-hacia-la-muerte se existencializa. Esta es la maniobra afirmativa de Heidegger, desarrollar una filosofía

de la existencia en donde el ser-hacia-la-muerte parece poder ser enfrentado y direccionado de acuerdo a una forma de vida peculiar. La estrategia afirmativa consiste en desvincular el ser-hacia-la-muerte humano del resto de la terminalidad del ser (lo que no deja también de constituir un cierto tipo de humanismo). Como Sartre lo apuntó, es una muerte que puede ser humanizada, que puede tener un sentido, depender de elecciones, etc, algo que las pobres piedras, los pobres animales o las pobres estrellas no consiguen hacer con sus propios seres-hacia-la-muerte.

Al ver su ser-hacia-la-muerte como una posibilidad suya, se oculta afirmativamente su carácter impositivo irresistible, en el sentido, también apuntado por Sartre, de una muerte que interrumpe brutalmente la vida y la reconduce al plano natural, que nada sabe de propiedad o impropiedad. Pues si lo Dasein es, constantemente, tentativa de hacerse a sí mismo y de trascenderse, el ser-hacia-la-muerte del ser mismo (su terminalidad) des-hace no menos constantemente esos proyectos y corta toda trascendencia, trayendo al humano nuevamente a su inmanencia radical, como cosa muerta ahí mismo y sin demora. Todo lo que el ser-hacia-la-muerte humano hace, lo hace siempre dentro de un ser-hacia-la-muerte que deshace. (Pero no como Penélope, que deshace, ella misma, lo que ha hecho de día; lo que los humanos hacen es des-hecho por el ser mismo, por su propio ser terminal). Nuestra privilegiada conexión con el ser es también la oportunidad para que ese ser no nos deje ser, no nos permita “hacernos”, por el hecho primordial de que nuestro ser está hipotecado, está bajo condición, bajo fianza, empeñado por la terminalidad originaria del nacimiento.

Así, el no ser no es excepción, sino lo que es el caso. Que el ser no es, que está muerto, que es muerte, que su forma de ser es lo no siendo, es la idea que no debería más sorprender, desde que Heidegger nos invitó a llevar la cuestión del ser desde su formulación lógica tradicional a su exposición ontológico-existencial. (La noticia de la muerte del ser no debería ser tan estruendosa e “interesante” como la muerte de Dios, pregonada por el Zaratustra de Nietzsche). Que el ser mismo es no siendo está patentizado, de manera ejemplar, en el particular tipo de no ser del ser humano. Nuestras vidas trabadas e impedidas, carentes, tragi-cómicas y atolondradas, son el reflejo de las vacilaciones del ser en su más originario impedimento. Si no lo percibimos así, es por el incansable y testarudo trabajo de la ocultación, de la tentativa ininterrumpida de hacer que el ser sea. Pero este intenso trabajo ocultador queda confinado en el intramundo, en el plano de los seres que están, de los estantes. Las ansiosas invenciones de entes no consiguen reinventar el ser, pues los entes son inventados

precisamente para compensar – y nunca suficientemente - la estruendosa ausencia de ser. Al contrario, los entes cuentan con la ausencia del ser para ser inventados. La invención intramundana de entes cuenta con el hecho primordial de que el ser no sea. (Que el ser no es, que el ser es no siendo, que el ser es terminal, son todas expresiones de lo mismo).

Heidegger interpreta la angustia como una patentización del ser mismo. Pero la angustia, la ansiedad, el tedio, son más patentizaciones de la ausencia de ser, como llantos por un muerto deseado y negado, que se retrae e se ahorra. No es por un nada de ser que la angustia se angustia, por un nada que aquejaría al ser de vez en cuando (pues no estamos siempre angustiados), sino por el hecho primordial de que el ser mismo es nada. Pues un nada de ser aún podría ser curado, aún se podría buscar algo que desechase la nada y obtuviese el ser. Pero la angustia es el desconsuelo básico y taxativo de no ser; no de un no-ser del ser, - lo que todavía supondría un ser - sino del no-ser que está ahí no siendo, y que ni siquiera se rehusa o retrae. Parece que Heidegger quería llamar a su famoso libro con el título Sein und Lichtung (Ser y Luz). Así como el ser es tiempo, el ser es luz, y los entes participan de esa luz. Una imagen angélica en donde los entes parecen jugar en los campos del Señor. Ciertamente, el ser precisa de humanos para acontecer, pero como el ser es ausencia radical (no la ausencia de algo que estuvo y se marchó, como los dioses abandonando a los humanos, sino la ausencia permanente de una inexistencia, ya que la terminalidad no se "instaló", sino que clama desde siempre), precisa de un ser que manifieste, en su modo de ser, esa ausencia, bajo la forma de un impacto. Todos los diversos, cuantiosos y constantes malestares de una vida humana (de una cualquiera) son una manifestación plenaria de la propia penuria del no-ser del ser, del ser no-siendo, y ésta es la única manera de ser que el ser nos deja. Nosotros, los humanos, nunca tendríamos la portentosa capacidad de ser nada sin la indispensable ayuda del ser, sin que el ser mismo fuese nada.

(A diferencia de Sartre, no son los humanos los que traen la nada al mundo, pero son ellos los que la manifiestan de la manera más dramática. El Para-sí sartreano agujerea un ser ya agujereado, imprime una nada en una nada previa. Los humanos son inocentes: cuando llegaron al mundo, la nada ya estaba instalada en él mucho antes).

Em el abordaje negativo, no vemos el ser como luz y abertura, sino como sombra y cierre. No como "también" el cierre, o como "también" un velarse u ocultarse, sino como cierre primordial. Nunca hubo un ser que después se retrajese, huyese, se ocultase. El cierre no es del

registro del “también”, sino que es constitutivo. El ser se conecta con lo humano por el cierre, el rehusarse, la expulsión. El ser no nos quiere, no nos acoge, nos demite. No hay luz acogedora y generosa. Toda la luz que hay en el mundo tuvimos que encenderla nosotros, abrirle espacios de manera ardua y provisoria, con todo el mundo en contra de nuestros esfuerzos, con un ser que prefiere mantenerse a oscuras. La penuria e inhospitalidad heideggerianas son aún como el rehusarse de un Padre riguroso pero sabio y bueno en su propia dureza, por quien alimentamos esperanzas de ser algún día abrazados si nos portamos bien. La demisión del ser, por el contrario, es estructural y sin esperanzas.

El sufrimiento humano, el carácter terminal de sus placeres y realizaciones, son como la resonancia del rechazo que sufrimos por parte de un ser ausente, permanentemente ahogada por el duro trabajo intramundano de potenciación de entes, que dan la impresión de que “está todo bien” y de que la vida puede ser “vida buena”. Las vidas humanas flotan sobre la enorme importancia que los entes pueden cobrar dentro del intramundo, sean ellos bienes materiales, realizaciones espirituales, relaciones familiares, poderes políticos o gratificaciones deportivas. Aquí ocurre algo como un literal enterramiento del no-ser debajo de capas y capas de entes que pasan a importar por sí mismos. El ser es urgentemente olvidado porque su no ser no es inerte o calmo, sino un no-ser hiriente que provoca malestar, un no-ser que lastima, aburre y nos torna indiferentes y desconsiderados con los otros. Un ser que tenemos todos los motivos para querer olvidar. (Por el contrario, ¿por qué sería olvidado un ser luminoso?).

El primer punto negativo no heideggeriano es, pues, la muerte-ser, el ser como surgir-mortal, con su correlativo (y altamente comprensible) olvido. No hay algo como un ser que no se manifieste en el cotidiano estallido de los entes, en su simple y esforzado venir a ser, preanuncio ontológico de su desbarrancar. Esta visión concuerda con Heidegger en la importancia de retirar al ser del ámbito lógico (como “el más universal de los conceptos”, y también como “el más vacío”). El mero surgir no es un concepto sino la explosión inaugural-sepulcral de todo y cualquier ente. Se examinamos cualquier ente, no encontraremos en él su surgir como una propiedade al lado de otras, puesto que su ser es simplemente su estar ahí decayendo con todas sus propiedades.

<u>II. Naturaleza.</u>

En la sección 10 de “Ser y Tiempo”, Heidegger intenta delimitar su analítica existencial a respecto de las ciencias naturales, en un sentido amplio que abarca la biología, la antropología y la psicología empíricas. Y en su demorado análisis del “mundo” y la “mundanidad”, trata de desvincular el mundo de la “naturaleza”, en el sentido de que el mundanizar sería algo “más allá” de la mera naturaleza, denunciando toda intención de esclarecer el fenómeno de la mundanidad partiendo de lo que aparece delante como naturaleza. Leamos: “*…se intenta hacer una exégesis del mundo partiendo del ser de los entes que están ahí adelante dentro del mundo (…) es decir, partiendo de la naturaleza. La naturaleza es – comprendida ontológico-categorialmente – un caso límite del ser de los posibles entes intramundanos. A los entes naturales sólo puede descubrirlos el Dasein en un modo determinado de su ser en el mundo. (…) La ‘naturaleza’ en el sentido del conjunto categorial de las estructuras del ser de determinados entes que hacen frente dentro del mundo, jamás puede hacer comprensible la mundanidad. Pero tampoco es posible asir ontológicamente el fenómeno ‘naturaleza’ en el sentido del concepto de naturaleza del romanticismo, sino partiendo del concepto de mundo, es decir, de la analítica del Dasein”* (ST, sección 14, p. 78).

Aquí la naturaleza no tiene ninguna prioridad ontológica; ella queda dependiente de las estructuras existenciales, de la mundanización del mundo de lo Dasein, y de esa forma queda sometida a nuestros manejos. Todas sus amenazas son tan sólo mundanizaciones, maniobras existenciales, maneras de construir mundos, y la naturaleza sería como un caso-límite de ese construir. Esto es una versión contemporánea, post-metafísica, de la maniobra tradicional de las metafísicas espiritualistas y culturalistas: definir algún ámbito que no sea afectado por las fricciones de la naturaleza, y, al mismo tiempo, salvaguardar los resultados de la filosofía de la influencia de los métodos de las ciencias naturales, evitando así toda “naturalización”. (Esto Heidegger lo aprendió de su maestro Husserl, preocupado por los peligros de naturalización de la conciencia. Aunque Heidegger no piensa a partir de la categoría de conciencia, sí le preocupa la naturalización de la existencia). Heidegger persigue “grandes problemas filosóficos” – surgidos en la historia del pensamiento occidental - que, como en la tradición metafísica, no se resolverían en las ciencias naturales sino “en otro plano”. La “cuestión ontológica fundamental”, en particular, nada tiene que ver con la naturaleza.

Heidegger piensa que, haciendo esta delimitación, estará alejándose del punto de vista meramente “epistemológico” de las ciencias y de cierto tipo de filosofía naturalista y positivista. Se puede concordar en que el punto de vista epistemológico debe ser superado en una analítica de la existencia, pero la naturaleza puede tener - en otro abordaje - una dimensión ontológica relevante para esa analítica. Como en los propios “pensadores originarios” de los que Heidegger gusta tanto, la naturaleza es también ser primordial, y no tan sólo objeto de exploración cognitiva. Pues la naturaleza da indicaciones acerca del surgir de los entes y no tan sólo acerca de cómo conocerlos o de cómo ponerlos en relaciones epistémicas. La muerte, como hecho natural, no es un ente cualquiera, o no es tan sólo ente, sino también lo que des-hace un ente en su propio ser, o sea, lo que constituye su terminar de alguna forma. La naturaleza no es meramente presencial, sino estructural-ontológica.

Negando su pasado diltheyano, Heidegger quiere alejarse de toda “filosofía de la vida”, considerando la noción de “vida” (y, portanto, de “muerte”) como nociones metafísicas. (O tal vez sería mejor decir: instancias naturales presentadas e implementadas de manera metafísica). Observa que Dilthey y los “filósofos de la vida” no consiguieron plantear el problema ontológico. Es precisamente lo que aquí se intenta hacer, a pesar de que el presente Tratado no confía demasiado en lograrlo. (De hecho, la filosofía negativa aquí presentada no es tampoco una “filosofía de la vida” en el sentido de Dilthey). Pero una ontología de la vida sin la naturaleza parece ininteligible. La ontología tiene que ser naturalizada. Por el contrario, Heidegger ve el modo de ser de lo Dasein como esencialmente diferente de las cosas naturales. Según su perspectiva, el ser humano, como ejemplar de lo Dasein, no puede ser visto tan sólo como una simple suma o agregación de elementos naturales. Y esto es convincente: el ser humano hace alguna cosa con esos elementos y los trasciende. Se puede concordar con esa idea, pero eso no es suficiente para poner al ser humano más allá de la naturaleza, o como previo a la naturaleza. Pues ese modo de ser que “se hace a sí mismo” y “se trasciende” ha surgido, alguna vez, como ese peculiar y señalado modo de ser, y al surgir ya se ha filiado, inevitablemente, a un modo de ser natural que actúa precisamente de esa forma, haciendo algo con su surgimiento, pero sin poder ir radicalmente más allá de él.

El humano es un ser natural que trasciende lo dado, pero ésa es, precisamente, su naturaleza, o sea, su particular manera de ser terminal. El humano es un ser que termina de una manera peculiar (esto lo sabe Heidegger), pero eso no lo pone más allá o más acá de la naturaleza; tan sólo lo pone más allá de la naturaleza de cosas y animales no humanos, pero

manteniendo con ellos el vínculo de la terminalidad tributaria de su mero surgir (De hecho, los humanos también no nacen como los otros animales, o como nace una galaxia). Esta concepción de lo humano se aleja tanto como Heidegger lo desearía de la tentativa tradicional de definir al humano como un "animal racional". Tampoco es prometedora la tentativa de proporcionar al humano características definitorias, y realmente parece más interesante remitirlo a un particular "modo de ser". Pero nada de eso permite inferir que el surgir-terminal del humano, aun cuando sea diferente del surgir-terminal de una jirafa, caracterice al humano como un ente que no forma parte de la naturaleza. No en el sentido trivial de que el humano también tiene una biología, un cuerpo, necesidades naturales, etc, sino en el sentido de que su muy peculiar modo de ser es tan natural como el modo de ser de cualquier otro ser terminal. Él es el ser que trasciende el ser-terminal de su ser en un proyecto de hacerse a sí mismo (y hasta ahí podemos acompañar a Heidegger), pero esto no lo retira de la naturaleza que lo genera y que lo deshace en ésa su particular manera de ser. Su hacerse y trascenderse no lo torna menos natural sino que tan sólo especifica su peculiar naturaleza de desecho.

Aquí se percibe una ambigüedad en la noción de "trascender". Heidegger piensa que la existencia "trasciende" lo natural en el sentido de que lo natural es aprehendido ya a través de una mundanización; lo Dasein, en cierto sentido, no está simplemente sujeto a las leyes naturales, sino que las recibe dentro de un proyecto de ser; y por eso la ontología fundamental sería algo más hondo y más arcano que la mera naturaleza. Yo prefiero ver a la la existencia como "trascendiendo" lo natural en el sentido de realizar, de una manera peculiar, las leyes de la naturaleza. Lo que las ciencias naturales aportan para la analítica ontológico-existencial es, curiosamente, tan sólo la información puntual, inextensa, sin desarrollo y completamente trivial de la terminalidad del ser, del surgimiento-terminal, y no importantes contribuciones aportadas por los descubrimientos científicos de "ciencias bien establecidas" o consolidadas. Anaximandro y Kripke tuvieron intuiciones acerca de que la ciencia natural es capaz de proporcionar los datos ontológicos fundamentales, y no la filosofía, anegada de espiritualismo y desde siempre empeñada en un rechazo o tentativa de superación de la naturaleza. El surgir-terminal del ser "se dio", en nuestro mundo, bajo la forma de naturaleza. Esto no era necesario. La naturaleza tiene, en nuestro mundo, el privilegio de patentizar el ser-terminal del ser.

Para dejar esto más claro, habría que concebir a la naturaleza no tan sólo como surgimiento, sino también como acabamiento, como *natu-mortaleza*, como algo que devora creando, todo en un mismo movimiento, sin acentuar ni el lado afirmativo ni el negativo.

Heidegger vincula muerte con naturaleza biológica, considerando a la muerte como ente natural, incapaz de ocupar el lugar del ser. Pero el ser puede ser concebido como el surgir originario de las cosas, como el venir a ser, como la explosión inicial, como el nacer, y, por consiguiente, como el decaer, el hundirse, el "irse a pique". El surgir-hundirse en general (no sólo de humanos, sino también de animales y de estrellas) es gratuito, abismal, sin motivo, sin justificación, factual. Como surgir-terminal y sujeto a fricciones, el ser incomoda a los entes, y en particular al ente humano, que por eso hace de todo para olvidarse de su surgir, de su haber nacido. Este olvido se opera como la supresión de la dimensión de hundimiento del nacer, quedando éste como un puro surgir floreciente. (Es esto lo que se festeja en los cumpleaños, un nacimiento que no existe y nunca existió: un nacimiento no terminal).

Heidegger dice, y podemos aceptarlo, que existen consideraciones ontológicas que deben hacerse en primer lugar para entender el fondo sobre el cual aparecen os habituales estudios ónticos sobre la muerte natural. Pero esto no implica que tales consideraciones ontológicas deban ser "anteriores" a respecto de las consideraciones sobre vida y muerte naturales. Se trata de indagar por las dimensiones ontológicas de la naturaleza entendida de manera plenaria, como natu-mortaleza. Pero Heidegger está interesado (como, en general, los filósofos europeos lo estuvieron) en establecer una desvinculación profunda entre todo lo que muere y la muerte humana, no tan sólo en el inofensivo sentido de que hay una diferencia, sino en el sentido de que esa diferencia hace que el humano "trascienda la naturaleza" y no tan sólo la represente de una manera peculiar. Lo Dasein tiene una muerte natural aun cuando operada a través de un particular modo de ser. Heidegger hace aquí su concesión más importante: "*La investigación biológico-médica del dejar de vivir puede conseguir resultados que pueden ser significativos también ontológicamente, una vez asegurada la orientación básica de una exégesis existencial de la muerte. ¿O tendrán que concebirse la enfermedad y la muerte en general también bajo el punto de vista médico, primariamente como fenómenos existenciales*?"

Yo respondería afirmativamente a estas preguntas, sin duda alguna. Ciertamente, la enfermedad y la muerte forman parte de la propia textura del ser y de lo Dasein, no son accidentes eventuales. ¿A qué grado de abstracción tiene que volar la metafísica para que nos quedemos sin esos estados y acontecimientos? Pero Heidegger insiste en su misteriosa tesis de la "anterioridad": "*La exégesis existencial de la muerte es anterior a toda biología y ontología de la vida".* Pero, ¿por qué? Más plausible parece pensar que hay una situación terminal insuperable delante de la cual lo Dasein se posiciona de manera peculiar. Lo que parece primario es el ser-mortal del nacer, del haber nacido, y no lo que lo Dasein va a hacer después

con "eso". La ec-sistencia es una respuesta a la situación natural y no a la inversa. El existencialismo, el hacerse a sí mismo, el trascender, son reactivos. Se puede concordar en que una exégesis ontológica debe hacerse para ubicar mejor los tratamientos meramente ónticos (psicológicos, sociológicos, antropológicos) de la muerte y la mortalidad, pero no por eso debemos aceptar que esa exégesis deba ser algo desvinculado de una ontología de la vida-muerte guiada por todo lo que sabemos, con la ayuda de las ciencias, acerca de la natu-mortaleza.

III. Valor.

Mi tercer punto con Heidegger es la cuestión de la valoración, que él quiere, por todos los medios, evitar. La cuestión primordial es la del "sentido del ser", nunca la de su valor. En varios momentos de "Ser y Tiempo", Heidegger insiste en que él no está hablando valorativamente (y, en especial, moralmente), sino tan sólo ontológicamente. Lo estilísticamente curioso es que este aviso frecuente (de que lo que está siendo leído no debe, en absoluto, ser considerado valorativamente), tal vez llame la atención del lector hacia algo que ni siquiera se le habría pasado por la cabeza en una lectura espontánea del texto. (Y éste es el peligro de cualquier advertencia: que el letrero atraiga la atención precisamente en la dirección que quería ser evitada). En el caso particular, los momentos del texto en donde Heidegger coloca sus avisos son aquéllos, precisamente, en los que la cuestión del valor resplandece e incomoda y en donde las afirmaciones se insinúan como irrefrenablemente valorativas.

Por ejemplo, cuando explica el "Se" impersonal (*Das Man*), él se refiere a lo Dasein como estando "bajo el señorío de otros. No es él mismo, los otros le arrebatan el ser", o cuando habla de la "dictadura" del Se (se habla, se dice, se lee). Los textos son conocidos: "Todo privilegio resulta abatido…", "Todo lo original es aplanado…", "Todo lo ardientemente conquistado se vuelve vulgar", "Todo misterio pierde su fuerza", y se habla del "nivelamiento" de las posibilidades de ser. La "publicidad" del Se "…no entra al fondo de los asuntos por ser insensible a todas las diferencias de nivel y de autenticidad. La publicidad todo oscurece…retira del Dasein toda responsabilidad (…) (El Se) conserva y consolida su tenaz dominio". De inmediato él dice que el modo de ser del Se "…no significa una disminución (*Herabminderung*) de la facticidad de lo Dasein, como tampoco el Se es, por no ser de nadie, una nada". Aquí lo Dasein es presentado como en lucha por arrancar de la impersonalidad algo que pueda realmente considerar como "suyo".

Cuesta no pensar que, consiguiendo todo eso, se obtiene una “mejoría” de la condición existencial. Sin una acentuación, sin identificar lo que debe ser evitado o anhelado, se hace difícil entender la descripción heideggeriana del Se. El desequilibrio valorativo (vivir algo propio es mejor que permanecer hundido en el Se) parece condición del comprender (y sin que se niegue que el Se es tan existencial y tan perteneciente a lo Dasein como lo contrario). El ser mismo incluye “valores de impacto”, golpea al existente de una manera u otra. Lo Dasein no puede caminar por el mundo, “mundanizar”, sin ya acentuar o preferir. Ciertamente, Heidegger no quiere hacer lo que los pensadores medievales hicieron, transformar ciertas acentuaciones humanas en algo como “el mal”, o despojar a ciertas preferencias humanas de densidad ontológica (por ejemplo, haciendo que sólo el “bien” tenga entidad). No se trata de negarle densidad ontológica al Se (y a los otros elementos marcadamente preferenciales o acentuativos de la analítica existencial, como la “cadencia”), sino tan sólo apuntar hacia su valor de impacto en un ser como lo Dasein. Éste tiene que sentir el Se como adverso si lo que busca es su singularidad (y suponiendo que sea esto lo que busca, lo que es controversial). Tiene que sentir el Se como nivelador, des-personalizador, e inclusive como degradante. Esto no tiene por qué conllevar los valores maximales de la tradición pero no puede evitar asumir valores minimales de fuerte impacto existencial. (El “mal” como noción metafísica puede quedar fuera de la analítica existencial, pero no el malestar que el mundo provoca en el existente).

Ese tipo de “valor de impacto” no es un plus que se agregue al ser, y que podría holgazanear en una descripción fenomenológica de las “estructuras fundamentales” de la existencia, sino algo que ya desde siempre se presenta en la relación del humano con el mundo de manera inevitable. Las posibilidades existenciales, como el mundo, la muerte, la cadencia, el Se, no pueden ser vividas en la pura indiferencia por un ser como lo Dasein, sino ya en cierta acentuación que caracteriza su caminar nadificante por el mundo. Heidegger escribe: “*Cuando el Dasein…se abre a sí mismo su ser propio, siempre tiene lugar este descubrir el ‘mundo’ y abrir el ‘ser ahí’ como un remover los encubrimientos y oscurecimientos, como un destruir las desfiguraciones con los que el Dasein se encierra contra sí mismo*”. No es que textos como éste “contengan” elementos valorativos, sino que ellos no pueden ser comprendidos sin ellos. Despojarlos de valoración no es quedarse con un texto sin valor, sino simplemente quedarse sin texto. (En el mismo registro en que el metafísico cordobés Nimio De Anquin decía que era el huésped que constituía la casa).

Cuando Heidegger dice que lo Dasein está siempre en "estados de ánimo", esto implica que es un ser valorativo que está siempre ponderando (gravitando), considerando que algo es digno de provocar tristeza o euforia. Las ideas filosóficas están dramatizadas, en ellas hay villanos y héroes, cosas a evitar y cosas a anhelar. Es la "conmoción" de las ideas contra la pretensa apatía de la ontología fundamental. Es como si Heidegger concediese los *pathé*, pero quisiera sacarlos de su propia exposición: una exposición fría sobre afectos.

La "abertura al ser" heideggeriana ya debe ser dolorosa y agresiva, y esto se muestra en los *pathé* existenciales regularmente crepusculares de lo Dasein. No podría ser de otra manera, a pesar de la extrañísima idea corriente de que deberíamos estar "felices" de ser, de estar ahí (idea de veras extravagante), hasta el punto de considerarse enferma o loca una persona que no consigue "ser feliz". Esto muestra un profundo extrañamiento de la estructura terminal del ser, elaborado con ahínco por aquel ser que siente en la piel su desventaja ontológica originaria. Heidegger preserva la habitual visión afirmativa de la "abertura" (en la cual, como máximo, "hay también el velarse, el ocultarse"), y con eso resultan extrañísimos los *pathé* crepusculares, cuando, en verdad, ellos deberían ser lo más comprensible del mundo (y los *pathé* de "felicidad" incomprensibles). Heidegger se pregunta, perplejo, por qué no sentimos angustia todo el tiempo (ST, sección 40), pero, ¿quién dice que no la sentimos? Se necesita de una analítica existencial menos luminosa para ver si esto es o no el caso. Tal vez la angustia permanente, en forma de "ansiedad", sea constantemente ahogada en actitudes, convicciones, acciones, trabajo, placeres y remedios. (Cuando despertamos de noche, en general despreparados, sentimos ansiedad casi automáticamente, hasta que recuperamos nuestros mecanismos de ocultación).

La ansiedad, un *pathos* vecino de la angustia, y en parte superpuesta a ella, es permanente. Vivimos ansiosos, tanto en nuestro trabajo como en nuestras horas de placer, en el sentido de estar constante y regularmente movidos por anhelos y deseos, que pueden, inclusive, ser ejecutados con cierta calma; estamos siempre buscando alguna cosa que nunca alcanzamos y que nos deja inquietos, agitados y frustrados. La angustia acompaña muy cerca esta ansiedad de todos los momentos. Y sería extraño que no fuera así, siendo que cada uno de nosotros es la consumación irreversible de la terminalidad del nacer, escondida, ya desde el comienzo, detrás del barullo de entes. La angustia puede parecer rara y excepcional debido al extraordinario y testarudo poder de la ocultación cotidiana, pero este constante encubrimiento es plenamente "ansioso", tanto cuanto aquello que está tratando de encubrir.

Ya al comienzo de la exposición sobre el "encontrarse" (ST, sección 29), al referirse a los estados de ánimo indefinidos, Heidegger menciona a la persona a quien "*…el ser se torna patente como una carga. Por qué, ella no sabe*". Es curioso que, siendo el ser mismo una carga, un peso, un fardo (en la propia analítica existencial heideggeriana) en el momento en que lo Dasein así lo siente, aparezca eso como inexplicable, como no sabiéndose el por qué de ese sentimiento. No parece que la analítica existencial heideggeriana haga ningún esfuerzo por salir de esa situación de extrañamiento delante de lo crepuscular y lo pesado. La angustia es, para Heidegger, una patencia del ser, pero continúa siendo un estado de ánimo "excepcional" (e inclusive reveladora de algo sublime), y con esa excepcionalidad conrtinúa conservando su extrañamiento.

Los letreros anti-valorativos continúan en la exposición del tema de la cadencia (*Verfallen*) de lo Dasein. Ya al comienzo de la exposición sobre *Das Gerede* (las habladurías), él dice: "*La expresión 'habladuría' no debe ser aquí tomada en un sentido peyorativo" (nicht in einem herabziehenden Bedeutung*). Él dice que se trata de un fenómeno "positivo". ¡Y claro que lo es! No es privativo, tiene una densidad ontológica. Pero es vivido por lo Dasein en un registro valorativo de acentuaciones y des-acentuaciones, como algo a ser evitado o apropiado. Esto se manifiesta en los propios términos en que Heidegger hace la descripción del fenómeno: "*Lo que importa (a las personas) es que se hable…lo dicho, la frase corriente, son ahora garantía de lo real y verdadero del discurso y su comprensión. El hablar perdió o nunca consiguió la primaria relación de 'ser relativamente a lo que se habla'; nunca se comunica en el modo de una apropiación originaria de este ente, contentándose con repetir y pasar adelante el hablar. Lo hablado en las habladurías arrastra consigo círculos cada vez más amplios, asumiendo un carácter autoritario*". Es evidente que Heidegger describe aquí cómo lo Dasein vive el hablar en las habladurías de manera acentuante, preocupada y conmovida. Para entender *Das Gerede* es fundamental e inevitable entenderlo en un sentido también peyorativo. Solamente en parte, porque las habladurías son una dimensión ontológica fundamental, con su propia positividad y densidad. Pero esta dimensión no se entiende si no dramatizamos la idea de la cadencia, si no vemos a lo Dasein en una encrucijada entre el hablar y las habladurías, entre el parloteo y el austero escuchar en silencio.

"*Las habladurías son la posibilidad de comprenderlo todo sin la previa apropiación de la cosa*". Claro que permanecer mansamente en el Se es una decisión anticipadora de lo Dasein como otra cualquiera: de todas maneras, se habrá existido, pura y simplemente. No hay

acusaciones “morales”, en el sentido tradicional, contra lo Dasein que permanece en las habladurías. Pero hay en el texto de Heidegger algo como una tendencia que él, con buen criterio, no quiere que se confunda con una empresa “moral”, pero que apunta, así mismo, hacia una propiedad con un valor ontológico apreciable, aunque sea difícil o imposible (una vida totalmente liberada del Se). La “apropiación” es un valor que atraviesa toda la obra de Heidegger, aun después de “Ser y Tiempo”, y puede ser de mala fé no querer ver (y prohibir al lector, mediante letreros, que los vea) los eventos apropiadores como deseables, como positivamente acentuados, y como rechazables los procesos que alejan de esa apropiación.

“*Lo dicho y transmitido sin base llega a hacer que el abrir se convierta en lo contrario, en un cerrar*”. “Abrir-cerrar” es otra dupla valorativa que atraviesa la obra de Heidegger: lo que abre es mejor que lo que cierra, aunque lo que cierra tiene su propia positividad ontológica, continúa siendo una dimensión existencial importante. La habladuría “*…estorba toda nueva pregunta y discusión, descartándolas y postergándolas de manera peculiar*”. Dice que las habladurías son una “*comprensión desarraigada del Dasein*”, y hace notar que no existe un lugar del discurso totalmente libre de habladurías. Pero eso, lejos de retirarle su negatividad, acentúa el carácter perdido de todo nuestro hablar. (No porque no consigamos librarnos de eso el fenómeno se torna “no peyorativo”, como si no pudiéramos considerar lamentable algo de lo que no podemos desvencijarnos).

Cosas semejantes se dicen sobre otros componentes existenciales de la caída, como la avidez de novedades (*die Neugier*) y la ambigüedad (*die Zweideutigkeit*). La primera se caracteriza por el “no demorarse en el mundo circundante de que nos curamos”, y por la “disipación en nuevas posibilidades”. La segunda “*proporciona los discursos previos y las percepciones curiosas con relación a lo que propiamente ocurre y, con eso, sellan las realizaciones y las acciones con el sello de lo atrasado e insignificante (zu einem Nachträglichen und Belanglosen)*”. A respecto de la caída, viene el infaltable letrero: “*El Dasein, por ser esencialmente caída, es, debido a la constitución misma de su ser, en la ‘falsedad’. Este término se usa aquí ontológicamente, lo mismo que el término’caída’. Hay que guardarse de toda ‘valoración’ negativa, que sería óntica en su uso analítico-existenciario”* (ST, seção 44, p. 243). Ver algo semejante respecto de la “deuda” de la existencia, que mostra a lo Dasein como “no-ser”: “*Esta determinação não significa a su vez de manera alguna la propiedad óntica de lo ‘fracasado’ o ‘sin valor’, sino un ingrediente constitutivo, existenciario, de la estructura del ser del proyectar”* (ST, seção 58, p. 310).

Pero que el valor esté embutido en el ser, que sea constitutivo, no lo elimina como valor. Significa que el ser mismo resplandece de maneras preocupantes, afectantes, aflictivas, que provocan impacto, que el ser, en su propio no-ser, hace mella, influencia, no es neutro o equilibrado, sino siempre hiriente, agresivo y, en último caso, muriente. Todo esto es vivido por lo Dasein en su propio ser, no es algo que deba ser "agregado". En verdad, atraviesa toda la tradición filosófica europea, de Hume y Kant a Wittgenstein y Heidegger, la idea de que los valores no componen el ser sino que tan sólo lo acompañan inesencialmente. ¿Una postura defensiva, tal vez, para no tener que enfrentar el Gran Desvalor del ser mismo?

(¡Es siempre mejor declarar que el mundo "no tiene ningún valor" que tener que admitir que tiene un valor negativo! Si el mundo tuviera un claro valor positivo, los filósofos afirmativos tendrían el mayor placer en apuntarlo; pero ya que el mundo aparece como muy malo, es mejor que la filosofía descubra que "valorar no tiene sentido", que el mundo no es "ni bueno ni malo". Un agnosticismo consolador).

Para insistir –tal vez innecesariamente - en la misma idea, notemos que, en el momento de caracterizar el conjunto de estos fenómenos como "cadencia" y "caída", viene en ST el infaltable aviso: "*El término, que no expresa ninguna valoración negativa, pretende significar que el Dasein es inmediata y regularmente junto al mundo de que se cura*". Tenemos entonces un ser "caído" que tiene que esforzarse para enfrentar la caída. El ser de la caída es denominado por Heidegger con el llamativo término de "*Absturtz*", "desmoronamiento", derrumbe, precipitación, abatimiento. "*El Dasein derrumba de sí mismo, en sí mismo, en la falta de base y el 'no ser' de la cotidianidad impropia",* despeñamento siempre ocultado en las interpretaciones cotidianas. Esto *"…arranca continuamente la comprensión del proyecto de posibilidades propias y lo lanza para la quieta presunción de poseer o alcanzar todo*".

Claro que la caída es constitutiva, no fue, literalmente, una caída desde un lugar más alto. Tampoco la analítica existencial hace afirmaciones ónticas sobre la "corrupción de la naturaleza humana". Pero el sufrimiento de la terminalidad no es un frío juicio moral, sino el propio juzgar sufrido del ser-en-el-mundo mismo, el propio clamor de la finitud surgiendo de las entrañas heridas de lo Dasein. No es estigma moral, sino padecimiento existido, no "mal", sino malestar. La caída no es, ciertamente, pecado o culpa, penuria o compensación. Lo Dasein no puede ser su Da a no ser en la propia fricción del sufrimiento, desde su apretado nacimiento

hasta su muerte impreparable. (Que el ser no sea “malo”, como en la tradición metafísico-moral, no significa que no provoque malestar, un impacto perfectamente inmanente y comprensible).

Una ontología “puramente descriptiva” no es posible, pues el ser-en-el-mundo es la descripción de la inserción-constitución del humano en el mundo, en donde no puede faltar la mella o el impacto o el padecer del humano delante del hecho de haber nacido y de haber sido ser puesto de inmediato a terminar. Esta inserción es vivida en un registro valorativo inextirpable, vivir es acentuar y evaluar (como Nietzsche lo vió, hasta los instintos son ya valorizantes). Los valores son ontológicos, no son un agregado inesencial, forman parte del ser. No se puede ser sin acentuar. En la descripción fenomenológica tiene que aparecer el impacto que el mundo provoca en lo Dasein. Un impacto que es, según sostengo, de inicial malestar, contrarestado de inmediato por la incesante creación intramundana de valores. La cuestión de “cuánto vale el ser” es de fundamental importância em cualquier descripción fenomenológica de la existencia humana.

Aun cuando habla de los estados de ánimo, el análisis heideggeriano es frío y sin vivencialidad. Una ontología apática. Ni siquiera cuando habla de la angustia la analítica heideggeriana tiene color afectivo, a no ser el que el lector le agregue. La angustia es tratada como acceso al ser, no como experiencia penosa. Es cierto que lo Dasein es presentado como incompleto y pendiente, pero el hecho estremecedor es que esa incompletud es, al mismo tiempo, friccionada y agresiva, corrosiva y amenazadora. Es una facticidad que afecta, que no sólo retira todo sentido, sino que también hace sufrir. Preguntar por el sentido del ser no es suficiente, hay que preguntarse también por el valor del ser. No solamente lo que es el ser, sino cómo es, cómo se deja vivir, o si podrá siquiera ser vivido. Estas son cuestiones ontológicas fundamentales y no cuestiones derivadas o accesorias. Tampoco debe confundirse la cuestión de la valía o desvalía ontológica con cualquier análisis del “mal” en el mundo. Tomar en cuenta la pregunta por el valor del ser no es regresar a un punto de vista “moral” sobre el mundo, sino mantenerse en el plano del fundamento ontológico previo a cualquier moralidad. Pues del valor o desvalor del mundo mismo, o de nuestra inserción en él, surgirá una moralidad o (lo más posible) la imposibilidad de una moralidad, al menos afirmativa. (De esto se trata, en parte, en el capítulo 4 de este Tratado).

Lo que nos torna filósofos (¿Puede un boliviano ser un “pensador esencial”?).

Heidegger habla, de manera un tanto irritante, de “pensadores esenciales”, casi todos ellos alemanes. Pero los pensadores esenciales europeos, Heidegger incluído, no son buenos meta-pensadores. Podemos conceder que sean buenos filósofos (y no tanto como se supone) pero no son, ciertamente, buenos meta-filósofos. Pues cada uno de ellos continúa afirmando testarudamente que su propia filosofía es la verdadera y que todas las otras son erradas, sin que ninguno de ellos tenga la suficiente fuerza reflexiva para captar el hecho asombroso de que esa afirmación suya se realiza dentro de un ámbito en donde millares de otros pensadores también dicen lo mismo y con la misma convicción. Pero si cada filósofo afirma que su filosofía es verdadera y las otras erradas, estas afirmaciones, vistas en conjunto, no pueden ser todas verdaderas. Ningún “pensador esencial” se da cuenta de que su “pensamiento esencial” aparece en medio de muchos otros pensamientos esenciales, muchos de ellos no europeos. Éste es un hecho que sólo un gran meta-filósofo, un “meta-pensador esencial”, puede visualizar. Y Europa (y Estados Unidos) no ha producido buenos meta-filósofos (tal vez los únicos dignos de mención sean Fichte, William James y Wittgenstein).

Así, Heidegger, ya al inicio de sus Lecciones sobre Nietzsche, afirma que ver a éste como un “filósofo de la vida” es un juicio “equivocado”, y hace afirmaciones absolutas de ese mismo tipo durante toda la obra. No tiene ni la menor paciencia para entender lo que significa decir que Nietzsche es un filósofo de la vida, o para captar el contenido de verdad de esa afirmación. Sólo está interesado, como todos los filósofos europeos, en acabar con todos los otros filósofos, no eliminándolos (eso no daría placer, no sería suficiente), sino incluyéndolos, desventajosamente, en su propio pensamiento. Heidegger se pasa todas las Lecciones negando a muchos pensadores (especialmente a Schopenhauer) el título de “pensadores esenciales”, pero se le podría negar a él, de inmediato, el título de “meta-pensador esencial” por continuar creyendo que su interpretación de Nietzsche es “la única correcta” y las otras “equivocadas”.

La finura de un gran metafilósofo se deja ver en la capacidad de colocar su pensamiento en medio de los otros pensamientos, sin pretender ocupar el centro. Pues así como una circunsferencia no puede tener más de un centro, si los problemas filosóficos tuvieran una solución única es obvio que no pueden existir muchas soluciones todas ellas únicas del mismo problema. La hipótesis de que todas las otras posturas están equivocadas es utilizada por todas las posturas, y todas ellas tienen motivos para afirmarlo. Estas son las cuestiones meta-

filosóficas que los “pensadores esenciales” europeos no son capaces de abordar, todos ellos obnubilados por su propio orgullo de haber finalmente descubierto la verdad única.

Heidegger no es, en absoluto, una excepción a esto, sino, por el contrario, un ejemplo claro. Él continúa tratando de engullir a las otras filosofías en lugar de reconocerles su existencia independiente, y de declarar que, ahora sí, la verdad (sobre Nietzsche, en este caso) fue alcanzada, sin conseguir visualizar el profundo auto-engaño sobre el cual descansa esa creencia compartida por toda la tradición metafísica que él tanto critica. Heidegger no consigue ser un metapensador esencial, en la medida en que continúa entrampado en la imposibilidad de encontrar en su propia filosofía algo que la habilite a sostenerse como la verdad, al lado de los “errores” de las otras, a no ser el hecho gratuito y perfectamente irrelevante, de ser él mismo el autor de esa filosofía que, una vez más, pretende ser la única verdadera, capaz de juzgar el desvío de todas las otras. Un metapensador esencial se da cuenta de inmediato de que su filosofía no es verdadera en medio de los errores de otras, sino que ella es verdadera en medio de la verdad de las otras. Heidegger continúa asumiendo una incomprensión radical de que lo que él llama brutalmente los “equívocos” y “errores” de las otras filosofías, puedan ser simplemente sus respectivas maneras de organizar las piezas del interminable juego del pensar.

(Para ilustrar la estrecheza meta-filosófica de Heidegger, ver, por ejemplo, su opinión de que las interpretaciones de Baeumler y Jaspers del “eterno retorno” de Nietzzsche son “malas interpretaciones”; de que todos los que piensan que esa idea es religiosa y personal, están “rotundamente engañados”; Schopenhauer habría cometido un “equívoco fundamental” en su manera de ver la voluntad; Schopenhauer y Nietzsche tendrían una “interpretación equivocada” de la doctrina kantiana de lo bello; y se hace ver cuánto Schopenhauer “interpretó falsamente” y “vulgarizó” la filosofía platónica y kantiana, etc, etc; todas afirmaciones que muestran la imposibilidad de Heidegger de poner su filosofia al lado de las otras; todo su talento es filosófico, su meta-filosofía es mediocre y nada original).

Leyendo a Heidegger, sobre todo lo que él dice sobre el “tornarse filósofo”, cuando él repite inconcientemente la idea de su despreciado Schopenhauer - de que un auténtico pensador es autor de una única idea obsesiva, a diferencia del “investigador” que tiene muchos intereses - pienso en lo que se podría responder, dentro del presente Tratado (de autoría de un filósofo latino-americano periférico, fatalmente “no esencial”), para tratar de ubicar la presente reflexión dentro de esa exigencia. Por lo menos dos cosas: (1) En primer lugar, que la determinación del

ser del Ente, la mía y la de otro pensador cualquiera, debe ser realizada en un ambiente metafilosóficamente esclarecido, o sea, como una determinación filosófica al lado de otras, y no como la única verdadera o la última de todas. (2) La particular determinación del ser del Ente presentada en este Tratado, es la determinación del ser del Ente como terminalidad.

Sólo que, como ya se vio y se verá abundantemente en el resto de la presente obra, yo presento esa determinación del ser del Ente como siendo el ser mismo, sin olvido. El ser mismo es terminal, y la terminalidad de los entes es terminalidad de los entes EN SU SER. Fuera de esto, el "ser" es sólo fantasmagoría. Me refiero a afirmaciones heideggerianas como la siguiente: "*La pregunta se plantea en relación a lo que es el ente. Denominamos esta pregunta 'central' legada de la filosofía occidental la pregunta directriz. Pero ella es tan sólo la penúltima pregunta. La última, y esto significa la primera, es: ¿qué es el ser mismo?*" ("Lecciones sobre Nietzsche", Parte I). Esto puede tener aires de mistificación, pues siempre parece que, más allá de la pregunta por el ser mismo de los entes habría algo como una pregunta "más profunda" sobre el ser mismo, o incluso algo más allá del ser. Es claro que la distinción ontológica entre ser y ente es preservada y claramente expuesta cuando se dice que los entes pueden ser vistos de dos formas: o como los entes específicos que son o en su mero ser. No precisamos más. Esta dimensión del ser es la que Heidegger reservó a sí mismo para poner a todo el mundo (incluido Nietzsche) en la penúltima pregunta y ubicarse él sólo en la última, primera y primordial.

Heidegger dice que Nietzsche da dos respuestas a la cuestión sobre el Ente: el Ente en su totalidad es voluntad de poder y el Ente en su totalidad es eterno retorno de lo mismo. (En mi filosofía, yo digo: el Ente en su totalidad es terminalidad; por tanto, eterno no-retorno). Heidegger explica muy bien el abierto afirmativismo de Nietzsche: como la verdad que viene de las crudas ciencias es demasiado insoportable, entonces el arte, la creación de valores, la voluntad de poder y de expandirse, la voluntad de "ser más", debe ser colocado en el lugar de la verdad, y ésta es la famosa "inversión de todos los valores". El cristianismo, y las religiones en general, han denigrado a la vida en beneficio de un "más allá", de un mundo realmente valioso más allá de la vida. Nietzsche invierte esto: en verdad, reconoce con los cristianos que este mundo es horrible, pero de allí Nietzsche infiere que hay que dar valor a éste, el único mundo que existe.

Se puede creer, con los cristianos, que la vida es horrible, pero, contra ellos - y con Nietzsche - no aceptar que exista otro mejor. Pero de esto no se deduce, contra Nietzsche, que este mundo deba ser afirmado (o, mucho menos aún, que sea "bueno", algo que ni siquiera

Nietzsche piensa. La vida puede ser afirmada "con todos sus terrores" sin ser buena). En mi línea de pensamiento, prefiero admitir que el mundo es malo, incluso muy malo, que no hay ninguno mejor, pero que de eso no debería inferirse la afirmación de la vida con todos sus terrores. Tales terrores son motivo suficiente para tratar de ser éticamente mejores que el mundo, asumiendo una actitud ontológicamente preservadora (en el sentido de no multiplicar el sufrimiento ya existente, sea a través del procrear o del eliminar humanos), manteniéndose siempre dispuesto a un morir ético. (Ver capítulo 4 de este Ensayo). Entre el animal nietzscheano y el ángel cristiano, aún resta, simplemente, ese humano que hay.

Entonces, la gran hazaña de Nietzsche, "pensador esencial", celebrada con grandes galas por Heidegger, es haber transformado a la vida misma en el propio consuelo de tener que vivirla "con todos sus terrores", sin más allá. En verdad, los momentos puntuales en los que conseguimos arrancar ardorosamente algún bien-estar de un ser sistemáticamente adverso, son suficientes para que multitudes de desesperados (sobre todo adolescentes y jóvenes) abracen ardorosamente la filosofía de Nietzsche como el consuelo que estaban precisando y que las religiones y metafísicas del pasado no podían proporcionarles. El amor incondicional a la Vida substituye al amor incondicional a Dios. Pero la submisión a la Vida y la submisión a Dios son igualmente humillantes, como toda submisión incondicional. El "eterno retorno" es el mito afirmativo inmanente después de caídos los mitos afirmativos transcendentes. La gran "revolución" nietzscheana consistió en transformar a la vida misma en Dios, en una poderosa fuerza redentora inmanente; pero no escapó de los lazos del afirmativismo consolador. (Él mismo dijo del Zaratustra: "*Por ahora, Zaratustra tiene tan sólo el sentido totalmente personal de ser mi 'libro de edificación y reconforto' – por lo demás, él permanece oscuro, velado y risible para cualquiera*" (citado por Heidegger en la Parte I de sus "Lecciones").

Heidegger celebra todo lo que hay de más oscuro y difícil en Nietzsche, mientras desprecia los "lugares comunes" de Schopenhauer, filósofo "superficial" cuyo único mérito consistiría, tal vez, en haber facilitado el surgimiento de Nietzsche, éste sí, un "pensador esencial". Pero, precisamente, el consuelo afirmativo laico precisa ser extremadamente complejo (vide Hegel y los idealistas alemanes, también admirados por Heidegger, y a quienes Schopenhauer abominaba), y mientras más difícil e incomprensible, mejor, para que no se descubra tan fácilmente el tejido especulativo consolador. Tal vez las fábulas religiosas trasncendentes cayeron por ser demasiado simples e fáciles de interpretar. Siempre un elemento

de oscuridad y enigma vienen bien a una filosofía cuyo propósito es edificar y mantenerse en la vida.

Cada vez que Schopenhauer trata de usar Platón y Kant para expresar algún hecho crudo y simple de la condición humana, Heidegger lo acusa de “vulgarizar” los pensamientos de esos grandes filósofos, o de decir “lugares comunes”. Parece que el filósofo tiene que decir algo muy complejo y constructivo para aproximarse a la verdad. Pero esto supone que la verdad está ubicada en el nivel de la compleja invención de valores positivos que nos aleja – más o menos consoladoramente - de la terminalidad del ser, que no tiene nada de complejo sino que es lo más trivial que hay. El filósofo tiene que traer novedades y la única manera de traerlas es complicar indefinidamente su discurso. Si simplemente expongo la terminalidad del ser van a responderme: “No, no puede ser tan simple como eso; ¡tiene que haber algo más!”).

Es escandaloso ver cómo todas las insuficiencias expositivas de Nietzsche siempre encuentran en la interpretación de Heidegger alguna explicación plausible, alguna disculpa, e inclusive algún nuevo motivo para elogios y homenajes, como si el lector fuera siempre culpable del no entendimiento. La complejidad es el recurso estilístico y especulativo para esconder una simplicidad insoportable. La superficialidad es el triste premio estilístico que un pensador gana cuando, en lenguaje elemental, consigue simplemente apuntarla, algo que Nietzsche aún podía, en parte, comprender, pero que Heidegger ya perdió totalmente de vista.

Entonces ahora la verdad se torna arte, o sea, aquello que los humanos pueden inventar de ilusorio y fantástico para soportar la vida. En mis propios términos, Nietzsche coloca la verdad en el nivel de la invención intra-mundana de valores positivos, y no en el momento de la estructura terminal del ser, que es lo que obliga imperiosamente a inventar valores positivos en el intra-mundo, luchando contra una estructura que inexorablemente los derrotará. Ahora la Vida reúne todo el contenido de la verdad, después de que la muerte de Dios fue publidada en todos los periódicos. Por eso el arte es enaltecido hasta alturas increíbles. Pero no se ve bien cuáles son las ventajas de preferir las ilusiones nietzscheanas a las ilusiones cristianas, en el momento del consuelo reparador, de la edificación y el reconforto. Por qué los mitos de Zaratustra serían preferibles a los mitos bíblicos.

Cuando el ideal metafísico-moral cae, no se modifica, realmente, la visión del mundo como siendo malo (o como provocando malestar estructural), que fue, de una forma u otra, asumida a lo largo de toda la historia del pensamiento europeo (ver parte 3 de esta obra). Lo

único que cambia es que ahora ese mal-estar del mundo, de la vida, deja de tener la esperanza de redención y purificación que tenía en el período metafísico. Tenemos que "arreglárnoslas" aquí, en el único mundo que hay, pero sin la aceptación incondicional de la vida, del "Ilimitado Decir Sí". Podemos continuar diciéndole que no al mundo, al sufrimiento, a la injusticia, continuar viendo a la vida como algo terrible aun cuando hayan caído los mundos ideales y trascendentes.

Heidegger es, o era, una opción en esa dirección, ya que él no es un vitalista nietzscheano ni un filósofo de los valores. Pero su manera de concebir el ser, ese ser al que el humano se abre, es tan luminoso que no deja de instaurar un nuevo tipo de afirmativismo post-nietzscheano. Para él, no hay, ciertamente, mundo trascendente, y este mundo no es ni bueno ni malo (a riesgo de caer en pesimismos vulgares, en los "lugares comunes" y trivialidades de Schopenhauer), sino tan sólo lo que aparece a la apática ontología fundamental. Pero esta abertura estática al ser, "más allá del bien y del mal", es tan consoladora como la afirmación nietzscheana de la Vida. Parece que las "verdades más elevadas", aquéllas pensadas por los "pensadores esenciales", son las afirmativas, aquéllas que ayudan a vivir, a sobre-vivir, a soportar. ¿Pero por qué las verdades más elevadas no serían las que nos matan, las que nos impiden vivir? La superficialidad de Heidegger consiste en nunca plantearse realmente estas cuestiones; Nietzsche sí lo hizo, pero para inferir de allí, de inmediato, el Ilimitado Decir Sí a la Vida, en lugar del coherente decir No, que él no podía permitirse por motivos personales.

La idea del "eterno retorno" es, sin duda, la parte más mistificada de la filosofía de Nietzsche y aquélla a la cual Heidegger confiere la mayor relevancia. En particular, Heidegger toma muy en serio el tremendismo con que Nietzsche presenta esta "idea", como algo aterrorizador, desolador, escandalizante, ocultando el enorme poder afirmativo y consolador de la idea del retorno, que hace lo que las religiones siempre han hecho: suprimir a la muerte o ponerla bajo el control de alguna otra fuerza. Heidegger dice que esta doctrina no es una entre otras, sino algo muy especial, que refleja aspectos esenciales de la modernidad. Se da como prueba de la importancia de la doctrina la importancia que el propio Nietzsche le dio. Según Heidegger, se debe conquistar la "profunda significación" de la idea de Eterno Retorno a partir del contexto de pensamiento en donde se generó. (Una caridad exegética que otros pensamientos no parecen merecer). La doctrina no es producto de un "narcisismo vano", sino una "disposición siempre renovada de Nietzsche para el sacrificio" que le impone aquella tarea. Entonces, Nietzsche aparece como alguien que genera una idea profundamente perturbadora

para la humanidad. Heidegger no quiere percibir la inmensa satisfacción con la cual Nietzsche presenta su idea, y cómo su espanto y horror son una máscara para el más íntenso regocijo.

La idea del Eterno Retorno sirve para afirmar el sufrimiento, y con eso, neutralizarlo, hacerlo tolerable y aceptable. En su tentativa de superar el vulgar pesimismo schopenhauerano mediante la tragedia (paso muy celebrado por Heidegger), Nietzsche recupera los elementos religiosos que quería superar, mientras Schopenhauer permanece en el nivel de la ciencia natural, tan superficial, tan poco compleja, tan banal. El principal elemento del pesimismo es la existencia del sufrimiento en su triple dimensión del dolor, del tedio y de la incapacidad moral con los otros; la maniobra afirmativa del Eterno Retorno es negar que el sufrimiento sea un elemento descalificador de la vida; el sufrimiento deja de ser una objeción cuando es deseado como repetición infinita. ¡Es claro que si el sufrimiento no es más una objeción a la vida, éste es el mejor de los mundos posibles! Pero este paso complicado (tal vez imposible) del pesimismo a la tragedia, lo realiza Nietzsche en pleno misticismo, sin ningún argumento plausible.

Aun si la idea del "eterno retorno" fuera concebida como "la más elevada afirmación", esto no la identificaría como "el pensamiento más profundo", sino, tal vez, como otro pensamiento consolador y defensivo al lado de tantos y tantos otros de la etapa metafísica del filosofar europeo, etapa presuntamente "superada" en el siglo XX. El "pensamiento más elevado" es, para Nietzsche (en la lectura de Heidegger), el de la más plena afirmación de la vida. ¿Pero por qué el pensamiento más profundo no podría ser aquél que nos deja sin defensa, cristiana o nietzscheana? Tal vez el pensamiento más profundo coincida con la más baja negación. Pero esto es resistido por toda la filosofía, aun por la más radical, aun por la de Heidegger. ¿Será que un pensador, para ser "esencial", tiene que ser afirmativo? ¿Tiene que mostrar que las construcciones espirituales (Tomás) o cognitivas (Descartes) o existenciales (Heidegger, Sartre) o políticas (Marx) tienen la última palabra? ¿No se le perdona a un pensador el que su pensamiento sea radical e irrescatablemente negativo? ¿Sólo se le endilga el título de "pensador esencial" cuando se muestra apto para dar esperanzas metafísicas renovadas? ¿No podrá ser "esencial" la radical imposibilidad de toda y cualquier esperanza?

Heidegger explica que, para Nietzsche, "valor" es tan sólo lo que es condición de vida, lo que eleva la vida, lo que soporta, requisita y despierta a la elevación de la vida. Pero si el Ente mismo es terminal, como se sostiene en esta meta-filosofia primera, significa que el Ente mismo carece de "valor". Nietzsche no parece un pensador radical en este punto, pues es incapaz de

ver que todo momento de exaltación vital, de enaltecimiento de la vida, está dentro del movimiento inexorable de la terminalidad. La vida declinante, decadente, no es una opción moral o ascética, sino el propio movimiento del Ente. La desvalorización del Ente, según Nietzsche llevada a cabo por la metafísica, es, en verdad, una correcta constatación de ésta, sin ninguna "calumnia", tan sólo con la resalva de que no precisamos de un Mundo Ideal para constatar la falta de valor del mundo actual. No son los metafísicos los que desvalorizan el valor de la vida; ellos tan sólo apuntaron a su estructural falta de valor. Y lo que Nietzsche hace no es descubrir el "valor de la vida" sino incrementar la construcción intramundana de valores de una manera que atropelle la racionalidad y la moralidad.

Si el carácter afirmativo del pensamiento fue un rasgo fundamental de la metafísica, se puede decir entonces que Heidegger es el último pensador de la metafísica y no Nietzsche. Un despliegue fundamental de mi pensamiento único (la forma terminal del mundo), aquélla que, según Schopenhauer y Heidegger me tornan filósofo de una idea única y obsesiva, es la crítica del afirmativismo en filosofía, la tendencia (que eclosiona en Nietzsche) de que el pensamiento deba seguir la dirección expansiva de la vida sin que se vea la posibilidad de que el filosofar más profundo sea profundamente anti-vital. Porque el Ente es terminal, las diversas filosofías han sido regularmente ocultadoras, constructivas, reactivas, afirmadoras, y han puesto al Ente en esa reacción afirmativa, han transferido la afirmatividad de la reacción al Ente como siendo el propio Ente. Mi pensamiento descubre la profunda negatividad del Ente y, por eso, la necesidad de una reacción afirmativa para poder soportarlo; pero esta reacción afirmativa será finalmente succionada por la forma terminal del mundo, sea cual sea el contenido concreto de nuestras vidas y de nuestros pensamientos. El pensamiento negativo es una tentativa de ponerse en la estricta dirección de la terminalidad del ser, en un movimiento que – contra Nietzsche y Heidegger – aún intenta ser ético.

A los pensadores latino-americanos se nos pide que aceptemos todas las maniobras complejizadoras que los europeos utilizaron para huir de la terminalidad del ser, sin que nos dejen elegir, al menos, nuestras propias maniobras. Se nos trae Kant y Hegel como los sacerdotes traían Cristo a los indígenas, como una verdad que había surgido en el mundo sin que ellos lo supieran, como una Buena Nueva filosófica a la cual todo el mundo necesitaba plegarse. Pero la fábula nietzscheana con todas sus fantasías, es tan sólo una opción, no una necesidad. La idea heideggeriana de que los "pensadores esenciales" TENÍAN que pensar aquello, que lo que ellos pensaron no era algo ligado tan sólo con sus personalidades

individuales y sus culturas, parece un pensamiento mistificador y retórico. Todas las fantasías filosóficas son contingentes y si parecen no serlo es porque suponen algún punto de referencia absoluto, construido, paradójicamente, en medio del pantano pegajoso de la contingencia.

No hay, pues, ninguna necesidad de aceptar la "muerte de Dios" y los diagnósticos y pronósticos nietzscheanos como "ersenciales". Es bueno que él haya hablado, explícitamente, de "nihilismo europeo", dejando afuera a los latino-americanos y africanos. Nosotros no somos "nihilistas" ni lo contrario. Tal vez seamos "nadistas" en un sentido unamuniano[3]. Aún estamos pensando en lo que vamos a ser. Heidegger está pensando en un "nuevo comienzo" cuando nosotros estamos pensando en cómo terminar de manera no tan indigna. No es que estemos "atrasados" respecto de los europeos; estamos tan sólo en otros caminares.

2. APUNTES PARA UNA ANTROPOLOGIA NEGATIVA: VIVIR MATA.

En esta concepción del ser como natumortaleza, como existencia/insistencia, como crecimiento-mengua, como "insurgencia", el hombre no es, ciertamente, *Dasein.* Porque él no tiene ningún privilegio especial de "acceso" a este ser así concebido. Se puede ver (con Heidegger) un vínculo entre lo humano y el ser, pero en un registro negativo: sabemos de la negatividad del ser por los tropiezos, carencias y calamidades humanas. El ser humano no está especialmente remitido a una abertura, sino referido, como cualquier otro ser, a una abertura/cierre fundamental. Ontológicamente no hay diferencias entre humanos y otros seres naturales, puesto que todos están afectados por el hecho de haber surgido-terminales. El ser humano no es, particularmente, "la casa del ser", más de lo que lo son las plantas, los animales y las cosas. En todos ellos el ser habita, en verdad mal-habita, vive mal (es "malviviente"), vive estrecho, carente y sin comodidad. O, se podría decir, el ser aloja y desaloja a todos los seres por igual, en una misma y única inhospitalidad, en la intemperie universal. La natumortaleza no podría habitar en una casa, nunca podría tener un *habitat*. En cambio, Dios, sí, El necesita de un abrigo, de un *Da-Gott*, de un recepcionista humano obsequioso y acojedor. La naturaleza se acomoda en cualquier parte.

(Tampoco tiene el ser humano, como Sartre lo afirma, el privilegio de haber "traído la nada al mundo". Para Sartre, la nada está vinculada con la conciencia, con la distancia que el ser

---

[3] He tratado más demoradamente de estas cosas en mi libro "Devorando Nietzsche. Por um niilismo sul-americano".

humano pone entre sí y sí. Sin duda, esta específica nada conciencial es aportada por el modo humano de ser. Pero el no-ser constitutivo del que aquí se habla no necesita particularmente del humano para introducirse en el mundo. Cualquier cosa que se tome no podría ser de otra manera a no ser no-siendo. El ser humano no ha introducido absolutamente ninguna novedad en el ser. La terminalidad señala hacia un no-ser más fundamental que el no-ser de la conciencia, que el no-ser del para-sí sartreano).

2.1. El humano como ser que tiene que vivir la ontología negativa y no tan sólo contemplarla.

Porque el ser mismo es ser-terminal, es ser-no-siendo, acabamiento ya desde el comienzo, una vida humana no puede ser construída siguiendo la dirección del ser-terminal del ser, sino sólo oponiéndose a ella. Una vida humana es obligada a ser primordialmente reactiva. (Y es por esto que la crítica nietzscheana contra los caracteres humanos reactivos afecta a toda la humanidad, inclusive a los "fuertes". El resentimiento es ontológico). En la medida en que el acabamiento le suena al humano como algo doloroso e indeseado, la reacción debe ser la construcción de algo positivo. Toda la verdad, bondad, belleza y justicia que hay en el mundo están construídas dentro de la ocultación del fundamento. En el mundo toda búsqueda es, al mismo tiempo, ocultación, un no querer encontrar, un postergar. Dentro de una filosofía negativa, estas dos tareas reflexivas van, pues, juntas: la descripción del fundamento y la investigación des-ocultante del mismo.

Los humanos, mucho más que vivir, "van viviendo", "a pesar de todo" (con "todo el pesar", con todo el peso, gravemente) porque, después de todo, "hay que vivir". Reflexiones como las anteriorermente expuestas en general no acontecen, o son rápidamente absorbidas por el fluxo exorbitante de la vida. Se tiene la impresión de que una vida nos fue "dada" (como una "dádiva"), y que eso es naturalmente bueno, de lo cual hay que sacar mucho provecho (pues, como se sabe, "pasa muy rápido"). "Vivir intensamente" se torna un imperativo. Parece que la vida nos ha dado mucho (como dice el poeta), y que si nosotros no lo agradecemos somos ingratos y tal vez enfermos. Si exponemos las muchas fricciones de la vida en forma de tormentos naturales y sociales, se nos acusa de "no amar la vida" a pesar de todos sus enormes beneficios. Es un estigma no amar una vida que nos ha dado tanto. Éste es el "tono" con el que habitualmente los humanos enfrentan, más o menos automáticamente, el hecho bruto e brutal de la vida.

En esa consideración rutinaria de nuestra situación en el mundo siempre se nos pregunta si amamos o no la vida, pero nunca si la vida nos ama. Pues parece que la vida, desde el comienzo, es una amenaza constante bajo la forma de los más diversos peligros, desde las catástrofes naturales (que pueden inclusive acabar con el planeta todo), hasta las catástrofes sociales (como la conquista de América, el Nazismo y las dictaduras militares), pasando por el envejecimiento cotidiano y las enfermedades que nos acosan durante todo el tiempo, y que ya ni siquiera son totalmente naturales. Parecería que la vida, en seguida después de instalada en nuestros cuerpos, se complace en acorralarnos en toda suerte de riesgos de los cuales constantemente tenemos que cuidarnos. No hay día que no debamos preservar nuestros cuerpos del hambre, de la sed, del deseo sexual, de los accidentes, de las pequeñas y grandes dolencias, de las calumnias, exclusiones, discriminaciones e injusticias (acechantes en familias, escuelas, lugares de trabajo y hasta en lugares de diversión), y de la propia muerte que acecha permanentemente en las calles, en los peligrosos traslados y en nuestras propias casas.

No sólo estamos como acosados por lo que nos pueda pasar, sino también por lo que les pueda pasar a los otros, a aquéllos cuya vida, por un motivo u otro, nos importa. Y también a los que admiramos, a los baluartes de nuestra cultura y formación, escritores, artistas, actores de cine. Nuestras vidas se desarrollan como si, en todo momento, la vida tratara de expulsarnos. Pero, "a pesar de todo", amamos la vida, nos agarramos a ella, le mendigamos un año más, un mes más, un día más, una hora más, luchamos por ella aun cuando estamos siendo perseguidos cruelmente, cuando somos víctimas de injusticias o cuando estamos gravemente enfermos, mientras que ella hace de todo para librarse de nosotros. Esto es lo que expreso, en el plano antropológico, como "vivir mata". Si nos mantenemos en la vida es en virtud de nuestra lucha incesante, de nuestros esfuerzos gigantescos contra una vida que no nos quiere, que nos amenaza de continuo. Nosotros amamos, sí, la vida pero la vida no nos ama. El amor a la vida no es correspondido.

"Vivir mata" es la reflexión filosófica acerca de cómo un ser como el humano consigue vivir en la terminalidad del ser y específicamente en la terminalidad de su ser. En los términos de nuestra investigación anterior, cómo es vivir de manera meramente reactiva a un nacimiento terminal que provoca malestar. Pues el humano, con su cerebro grande, tiene que vivir la terminalidad del ser y no sólo contemplarla. La ontología negativa no es tan sólo un "dato" científico, sino algo que nos fue impuesto para ser vivido. Cómo tendríamos que concebir al

humano (como animal racional, hijo de Dios, cógito, razón pura, lenguaje, Dasein, metamorfosis ambulante) para entender su incomprensible capacidad de vivir de punta a punta la terminalidad de su ser. Un humano que tal vez pueda ser todo eso (animal racional, razón, Dasein, metamorfosis) tan sólo en el intra-mundo pero a quien el mundo mismo engulle y elimina, no tan sólo “al final”, sino hebdomadariamente.

Lo fundamental en nuestras vidas intramundanas es que la terminalidad del ser no se deja vivir positivamente sino tan sólo en el registro de la defensa, la reacción y la fuga. Esto es fundamental. Todo lo que, cotidianamente, parecería “positivo”, o positivamente vivido, en realidad se vive siempre en el malogro, se consume, inhabilita, marchita y corrompe. Nuestras vidas serían patéticas (ni siquiera trágicas) para quien las viese desde afuera: pues vería un conjunto de seres tratando de positivar su no ser, de vivir un imposible, de encajar su ser en una situación ontológica que estructuralmente no se deja estar, en la cual se deben constantemente abrir agujeros de vida en donde la vida misma se niega a ser vivida. Los propios protagonistas de todos esos esfuerzos no se ven a sí mismos como patéticos, debido a los fuertes mecanismos de ocultación y a las poderosas fuerzas de auto-sustentación.

En una efectiva vida humana, tal como es vivida, la terminalidad del ser hiere todo lo que toca, pone un precio a cualquier acción humana, la corroe de terminalidad. Los humanos consiguen positivar algo en un momento t (una relación, un viaje, una acción, un producto, una creación), pero en el momento t + 1, lo que habían conseguido se malogra y comienza a desmoronar; las relaciones se desgastan, las obras son olvidadas, los viajes pierden sentido, lo construido se deteriora, nuestros seres más queridos mueren o nos pierden. Nuestras vidas son desmoronamientos, pues, en el fondo, no había allí nada para ser vivido, a pesar de que la vida nos lleva a pensar que lo hay. Había tan sólo no ser, problema grave para un ser como el humano que, “a pesar de todo”, aún pretende ser y ser algo. Es por ahí que hay que comenzar a pensar una antropología negativa.

Todo lo positivo ocurre como por un gracioso favor de lo negativo. Todo lo que es bueno lo es por una brecha del malestar de ser. Todo lo bello es una dimensión de la fealdad de lo que acaba más o menos abruptamente. (Se podría decir que todo lo bello es una “tregua”, en el sentido de Mario Benedetti). Todo lo que es bueno es construido con los materiales del malestar. Las relaciones de lo malo y lo bueno son inversas a las que nos viene de la metafísica tradicional (ver el capítulo 3 de este Ensayo). Lo que hay es el malestar (no el "mal", en el sentido

metafísico tradicional, desde Platón a Hannah Arendt); el bien es privativo. Pero no en el sentido de un "mal" metafísico que se habría abatido sobre la humanidad, sino en el sentido del malestar que constantemente el ser mismo provoca en humanos, y que éstos se empeñan en interpretar como excepcional y adventicio. (Hay que dispensar poco a poco este incómodo vocabulario de "bien" y "mal")[4].

No hay lugar para nosotros en el mundo, seres mermados y deprimidos (no en el sentido psicológico, sino ontológico, como cuando se habla de la "depresión" de un terreno), siempre terminales, teniendo que vivir un ser que no se deja vivir, teniendo que amar aquello que nos desprecia, que no se importa por nosotros. El ser que nos dieron es objeto de temor y de fuga; de ahí sale la huída hacia el intramundo, una huida atropellada, dañina, llena de destrozos y percances, pues en nuestra huída atropellamos a los otros, los dañamos y dispensamos. En verdad, se trata de la destrucción que proviene, originalmente, del propio no ser del ser, como si el ser del cual huimos impregnase nuestra fuga de manera de hacerla destructiva, heterocida y moralmente inhabilitada. Las relaciones humanas son tropezadas (aun las amorosas, y especialmente ellas) porque no hay ser para vivir, porque el ser que no hay, o el no ser que hay, lo tenemos que "distribuir" entre nosotros como un patrimonio negativo siempre escaso, un nada difusamente compartido, como un valor de cambio que pasa de mano en mano dando la fuerte impresión de ser alguna cosa. Todo esto debería proporcionar el material para una etnografía negativa nunca antes realizada.

Pero hay que entender adecuadamente esta huída intramundana. De acuerdo con el inicio de la presente reflexión, se trata, en primer lugar, de un huir de la trivialidad de nuestro ser terminal hacia algún tipo de complejidad construída en el intramundo. La complejidad nos hace falta. El esqueleto estructural de nuestras vidas es insoportablemente simple: somos surgidos, nos desgastamos y sucumbimos. Sea cuales sean los contenidos con los que consigamos llenar esta monótona y simplicísima estructura, ella se desarrollará paso a paso en sentido descendente. Por eso, para los humanos, se trata de enriquecer esta estructura colocando carne y sangre al esqueleto de la terminalidad. Nuestras vidas son una tentativa de tornar más y más complejo nuestro andar por el mundo, contra la intuición inmediata de que estamos tratando de "simplificar", de tornar la vida manejable. Puede haber una tentativa en este sentido, pero en cuanto el humano se aproxima demasiado a la simplicidad retrocede espantado y complejiza

[4] Para una deflación de la noción metafísica de "mal" en la noción perfectamente física de "malestar" ver "Malestar y Moralidad", capítulo 2, sección 2.4, páginas 222-242.

nuevamente, introducindo elementos que nuevamente tornen ambigua nuestra inserción en el mundo, retardando el resbalar hacia la gran simplificación final.

No podemos darnos el lujo de una vida activa. Toda vida humana es reactiva, una mudanza trabajosa y constantemente elaborada desde la naturaleza invivible del ser-terminal del ser hacia algún sector mínimamente habitable del intramundo. Esta mudanza no puede simplemente consistir en un cambio de elementos, o en una instalación externa, sino que tiene que venir acompañada de un trabajo de valorización, tanto de lo que cada uno hace con la terminalidad de su ser como de sí mismo haciéndolo. Pues un ser como el humano no puede considerar valiosa la situación terminal inicial de la que huye. A nadie le "agrada" corromperse, por más que se acostumbre a ello, si posible. El esqueleto estructural en que nuestras vidas consisten, el ser generado para "irse a pique", el tener un cuerpo que se descompondrá, el estar sujeto a enfermedades, etc, debe plausiblemente ser vivido, por un ser como el humano, como des-valor, como algo fundamentalmente no valioso (no exactamente "exento de valor", como diría el agnóstico ("ni bueno ni malo"), sino lisa y llanamente "desvalioso", con valor negativo. (Algo con valor negativo no es "exento de valor").

Contrapositivamente, el intramundo es el espacio en donde creamos los valores positivos capaces de contrarrestar el Des-valor fundamental de la estructura terminal del ser. Nuestra situación en el intramundo es primordialmente "valorizante", en el sentido de que no podemos "estar" sin valorar y sin valorarnos a nosotros mismos. Nuestro ser intramundano es, al mismo tiempo, nuestro valer. Ser y valer se corresponden totalmente. Sólo una filosofía desprovista de todo elemento existencial, como la del Tractatus de Wittgenstein, puede "encontrar" un mundo totalmente "despojado de valores", compuesto solamente de "estados de cosas". Pero el concebir un mundo sólo de hechos es ya una construcción cultural valorativa muy poderosa, que permite enfrentar la terminalidad del ser de una manera exitosa: en el Tractatus, la muerte no se vive, y todo lo que podamos querer afirmar acerca de la estructura terminal del ser es, simplemente, *unsinnig*. Una elegante huída hacia el intramundo que, simplemente, elimina todo aquello de lo que huye, aun cuando en las anotaciones atormentadas de sus diarios personales, la preocupación existencial de Wittgenstein surja irreprimible, indicando que nada fue realmente eliminado.

Así, el Des-valor estructural y las valoraciones intramundanas conviven perfectamente, lo que habilita, sin mistificaciones ni incongruencias, a reconocer sin ningún escepticismo los valores positivos intramundanos al mismo tiempo que se mantiene una actitud escéptica (y hasta

nihilista) respecto de cualquier presunto “valor intrínseco” de la vida humana. Los valores intramundanos pueden ser reconocidos como extraordinariamente apreciables (aun cuando una gran parte de la humanidad, posiblemente la mayoría, esté privada de ellos) al tiempo que se les ve en su terminalidad constitutiva. Se puede decir que la vida humana es “mala” (en el sentido no metafísico de “provocar malestar”) no porque no podamos vivir valores extraordinariamente buenos en el intramundo, sino porque esos valores son internamente terminales. La vida humana no es algo “malo” en sí, sino, por así decir, y en el mejor de los casos, algo intramundanamente “bueno” que termina desde el comienzo, en el sentido de terminar por simplemente haber surgido. Dado que la consumación de la terminalidad es dolorosa y moralmente inhabilitante (en el sentido de desconsiderar a los otros en virtud del poco espacio-tiempo que la terminalidad del ser nos deja), se puede decir que la vida humana no es “mala” por ser malos los valores creados en el intramundo, sino por ser valores buenos, muy buenos (incluso, extraordinarios) que terminan y terminan mal. (Nuestras vidas son como películas que acaban, invariablemente, con la muerte del actor principal).

2.2. El humano sin objetivos pero con reyectivos. Objeto y reyecto.

El hecho antropológico fundamental es que nosotros, los humanos, tenemos necesariamente que vivir y morir ese ser que ontológicamente no es, que no está, que es no siendo y que, además, provoca malestar, lastima sensible y moralmente. El ser-terminal del ser no escasea, alcanza para todos; al contrario, es excesivo y agresivo. Las tentativas humanas de vivir un ser que no es hacen que el ser que no es sea algo en el arduo sobre-vivir humano, pero siempre algo incómodo y desanimado, que se rehúsa a ser: en el plano humano, el no-ser se transforma en un curioso ser-no. Pues, de repente, aquel ser que no es y al cual las formas de vida animales y vegetales estaban perfectamente adecuadas, ahora tiene que ser vivido por un nuevo tipo de ser que apareció en el mundo y que se empeña absurdamente en hacer que el no-ser sea algo. Esta inversión ontológica (del no de dicto al no de re) es la mayor contribución humana a la ontología del mundo; pues el no ser del ser se manifiesta en todos los entes por igual, pero es sólo el ente humano el que consigue que el no ser del ser se transforme en un ser que no, porque él es compelido a tratar de hacer ser a ese ser que no es.

Los humanos transforman un ser que no puede ser vivido, que es imposible, en un no ser vivido, en una posibilidad negativa (a costa, claro, de su sufrimiento. Vivir una vida humana es siempre un acto sacrificial). Y es obvio que como no existimos solos, como cada uno de

nosotros es un proyecto de hacer ser ese ser que no es y que no puede ser, los otros van a sufrir a cada instante los impactos y resonancias del imposible proyecto de ser el no ser del ser de cada uno que trata de hacerlo ser a expensas de los otros que tratan de hacer lo mismo. (Las reflexiones sartreanas, que continúan valiosísimas para cualquier antropología negativa, se refieren al proyecto humano pero no tematizan su acabamiento estructural. Su análisis de la muerte es pobre y muy cerca del sentido común, la muerte como mera interrupción de proyectos. La filosofía sartreana acentúa la invención intra-mundana de valores a través de la "libertad", y enfoca menos el carácter agresivo de la facticidad, que obliga al humano a una existencia reactiva, aunque siempre "proyectiva", en los términos sartreanos).

Si el ser fuera alguna cosa, podríamos tener objetivos en nuestras vidas; podríamos querer alcanzar alguna cosa. Pero el ser no es por estar carcomido por su propio terminar. El ser no es pero no de manera absoluta; el ser no es de una manera bastante específica, al menos para un ser como el ser humano. Pues el no-ser humano tiene proyectos imposibles (y no por eso puede dejar de tenerlos); todo lo que proyecta es desmontado, burlado y destruido, corroído por la terminalidad. Porque son terminales, los proyectos humanos sólo pueden ser reactivos. Los humanos no pueden tener ningún objetivo que el tiempo no destruya. Su existencia es siempre malogro y malestar, pero es con ellos que el humano hace, entre otras cosas, obras. (Y las obras suelen ser mejores en cuanto mayor el malogro). La eternidad de sus obras está hecha con el malogro de su existencia. Así, el ser umano no puede tener objetivos aunque parezca que los tiene.

Al contrario, el humano tiene que hacer sus cosas y llevar su vida contra la acción corrosiva del tiempo y la estrechez del espacio. Es por eso, porque todos sus proyectos son reacciones contra la "forma del mundo" que se opone férreamente a ellos, que las acciones humanas tienen que aceptar ser guiadas mucho más por reyectivos que propiamente por objetivos o finalidades. El humano tiene sólo reyectivos en el sentido de que, como su vida está en el registro del ser-no, ellos le muestran lo que NO quiere, en donde NO puede estar, por donde NO debe ir, aquello que NO tiene que ser, aquellas cosas que es mejor NO emprender, etc. En general, estamos mucho más conscientes y esclarecidos acerca de lo que no queremos que de lo que queremos. (Las personas dicen: "No sé lo que quiero, pero esto, ciertamente, no", sin darse cuenta de que eso es una resonancia de la naturaleza reactiva de sus existencias)[5].

[5] Fue el profesor Fernando Bastos, de Brasilia, un discípulo de Eudoro de Sousa, quien me proporcionó el término "reyectivo", en dos e-mails en portugués de febrero de 2006 que reproduzco aquí: "(…)

Los filósofos afirmativos se han roto la cabeza pensando en cómo definir la felicidad humana, la "vida buena", la "vida feliz", y en otros proyectos afirmativos que dependen de objetivos, de metas que los humanos se pondrían para alcanzar esas "finalidades". Pero, de acuerdo con la ontología negativa, no podemos ser felices o tener una "vida buena" de acuerdo con las metas afirmativas, carcomidas por la terminalidad. Es esto lo que, en el fondo, torna imposible formular claramente lo que serían los "objetivos" de una "vida buena". Que nos pongamos metas proviene de un profundo desconocimiento de la forma del mundo y de nuestro propio ser menguante. No estamos en condiciones de plantear proyectos afirmativos y objetivos; estamos mucho más cerca de saber lo que es una vida infeliz de la que queremos alejarnos, que de comprender lo que sería una "vida feliz" que deberíamos conquistar. Parece mucho más viable y auténtico hacer esfuerzos para evitar la infelicidad inmensa, que para alcanzar la más ínfima felicidad. Conocemos mucho mejor los lugares de nuestra desdicha que los de nuestra dicha; seríamos tal vez más exitosos en tratar de evitar una vida insoportable que en tratar de "ser felices" (y una "ética negativa" se desarrolla enteramente en ese registro minimal).

(Kant ya apuntó que la felicidad es un concepto difuso y opinable, diferente en comunidades y personas diferentes. Pero la desdicha y el dolor intensos son mucho más universalizables que la felicidad. Lo que trae felicidad a un pueblo o a una persona es casi siempre muy diferente de lo que trae felicidad a otro pueblo o persona, pero lo que hay que hacer para evitar sufrimientos terribles suele ser mucho más parecido entre pueblos y personas. Lo negativo parece un guía moral mucho más eficaz que lo afirmativo).

En el plano de la salud, sabemos mucho más lo que NO debemos hacer, lo que pondría en riesgo nuestro organismo, que lo que debemos positivamente hacer. Lo positivo se esconde y no da sugerencias ni pistas. Lo positivo sólo nos confunde, nos pone trampas. Tan sólo sabemos bien lo que debemos evitar, aunque no tengamos nunca una idea clara de lo que queremos alcanzar. Cuando lo alcanzamos, tampoco era eso lo que queríamos, pero constantemente

---

jacto/jacere significa lançar. Daí os termos ob-jecto/ob-jectivo de objectus/objectio, por diante de, lançar. Re-jectio, ao contrário, tem o significado de lançar para fora, recusar, repelir, rejeitar, recusar. Existem os termos rejeto ou rejecto. Desse modo, rejectivo seria o neologismo, oposto a objetivo, que teria o significado daquilo que recusa, que repele. (...)...a posição existencial de Jean-Baptiste, personagem de La chute, seria, portanto, rejectiva, pois as dores do mundo deveriam ser rejeitadas. Que acha de: a Filosofia Rejectiva, ou de, a corrente Rejectivista, ou ainda o Rejetivismo (...)". Creo que lo que él dice en portugués, se puede pasar para el castellano sin problemas. Claro que no concuerdo con la aplicación que él hace del término: para mí, toda vida humana es necesariamente rejectiva y no tan sólo la de algunas personalidades como Jean-Baptiste, el personaje de Camus.

sabemos lo que NO queremos ser, lo que queremos evitar. Nuestras vidas son mucho más evitandas que lograndas, más guiadas por reyectivos que por objetivos, por cosas que queremos evitar mucho más que por cosas que queremos alcanzar. (En verdad, nuestros objetivos son reyectivos, lo que queremos conseguir está atravesado por lo que queremos evitar. Como el viajero kafkiano, nuestro objetivo es “salir de aquí”).

Hay tan sólo el constante saltar reyectivo de un lado al otro hasta que el final se consuma (un curioso “final” que puede consumarse en cualquier momento) para mostrar que se trataba tan sólo de acabar, que es lo único que se encuentra sin buscar, sin tenerlo como objetivo, pues el gran y único objetivo ya estaba trazado y no era “nuestro”. Nosotros mismos éramos el objetivo, y nuestra tentativa era postergar reyectivamente nuestra transformación en objetivo. Se podría decir que no podemos tener objetivos porque el objetivo somos nosotros mismos, un objetivo del cual jamás podemos ser sujetos.

Vemos a los humanos actuando, yendo, volviendo, haciendo cosas, y la visión afirmativa interpreta esto como: estos seres hacen todo eso porque quieren, porque tienen proyectos, porque son libres, porque tienen fines y objetivos positivos y se encaminan libremente a ellos, y hacen eso para alcanzar esos objetivos y ser felices. La vida (y la filosofía) se desarrollan en constante ignorancia de su naturaleza reactiva, ocultante, como si desde siempre se supusiera que se puede tener una actitud positiva delante del ser, que el ser puede ser vivido. Ésta es la visión ética afirmativa dominante, que atravesó un período de formulación mítica y religiosa, pero que se mantuvo en la modernidad en versiones laicas. Pero la visión afirmativa es deformante (por la fuerza de la ocultación): ¿no están los humanos, mucho más, simplemente soportando, aguantando, afianzándose, resistiendo, reaccionando, huyendo, siempre en actitudes defensivas, opositivas, reactivas? ¿No ofrecen los comportamientos humanos una falsa apariencia de positividad?

Después de todo, estos humanos que ahí vemos pululando y retorciéndose fueron nacidos inconsulta y autoritariamente, y sería extraño que, después de ese hecho traumático, tuvieran chances de asumir alguna positividad que sea de ellos. ¿Qué otra cosa puede ser una vida umana a no ser una reacción al nacimiento inconsulto, doador de terminalidad? Su ser no puede evitar ser radicalmente reactivo puesto que se encuentra con un ser ya dado (con su nacimiento consumado, contingente, asimétrico y agresivo) al que tiene que reaccionar de alguna forma. Si esto es así, no es que la vida sea un “bien” sino que ella constituye una especie

de compulsión, no algo que libremente el humano considere como un "bien" positivo a ser alcanzado mediante su esfuerzo. No somos libres de rechazar la vida (ni siquiera en el suicidio la rechazamos, sino que, al matarnos ya reaccionamos al hecho irrefragable de la vida), de manera que ella no puede ser un "bien" positivo, algo que podríamos elegir y amar, sino tan sólo una imposición delante de la cual tenemos que "tomar posición". Tampoco el usufructo de la vida (como presunto "bien") puede ser télos.

La "gratificación" es la manera como los humanos consiguen soportar la compulsión sedienta del vivir. No se trata del "placer" de aprovechar un "bien". Podemos ver todo ese discurso antiguo y moderno sobre la vida como un "bien" y como "el bien supremo" como mistificador. Algo no es "bueno" simplemente porque nos agarremos desesperadamente a ello. El ser no es amable tan sólo porque lo busquemos sedientamente. Simplemente, no tenemos alternativas, o las alternativas son peores. El "amor al ser" porque el ser es "bueno" es una invención intra-mundana. Como lo vió Schopenhauer, la gratificación es, mucho más, una huída o fuga del sufrimiento (o sea, reactiva) una in-gratificación (la vida es in-grata). No hay un "bien último" a ser alcanzado, sino más bien un "malestar último" a ser evitado, un anti-telos, un fin a ser evitado y no codiciado, el "mal-estar supremo", no algo que debamos alcanzar, mas algo por lo cual no debemos ser alcanzados). Cuando vemos al ser humano como fuga, comenzamos a entender. (De hecho, el famoso principio utilitarista coloca en el mismo paquete "alcanzar el placer" y "evitar el dolor", y los trata como si fueran simples aspectos de lo mismo, cuando, en verdad, se trata de principios totalmente diferentes).

El ser humano no es, ciertamente, capaz de alcanzar el "bien último" afirmativo (de esto dan testimonio todas las éticas clásicas y modernas, en donde el "fin último" siempre es un ideal, una utopía, algo difuso que no se consigue formular). Pero tampoco es capaz de huir con éxito del "fin último" negativo (del "mal-estar absoluto"), puesto que es devorado cotidianamente (y no sólo "al final") por la terminalidad de su ser impuesta en el nacimiento. El ser humano se caracteriza por su inaptitud, incompetencia, falta de calificaciones y malogro. Es destruido por la inanidad de su ser, por su falta de sustentación, no sólo en las enfermedades e injusticias, sino también en el fenómeno cotidiano del desánimo, de la "falta de ganas" de continuar.

Si el carácter reyectivo de la vida no es claramente percibido, es porque existe un poderoso trabajo humano en sentido contrario. Un ser que no puede sino reaccionar se imagina a sí mismo como pudiendo elegir sus objetivos. Las éticas habituales desarrollan un permanente

trabajo de ocultación. Hay la constante negación del fin (el "florecimiento" del que habla MacIntyre en "*Dependent rational animals*" no es seguido por un "desflorecimiento"). No se piensan virtudes para la muerte, el dolor, la corrupción y las "acciones residuales" de la segunda parte de la vida, de la decadencia, el envejecimiento y la muerte. Todos los análisis paran en el momento del "florecimiento", como si la vida fuera sólo eso, el momento ascendente, la pura busca de lo afirmativo. Por eso, la mayoría de las éticas son pensadas tan sólo para la mitad ascendente de la vida; sobre el resto, no tienen nada que decir. Las éticas estoicas, que han pensado la parte descendente de la vida en una serie de textos disponibles, sólo abandonan claramente la matriz afirmativa de pensamiento cuando se refieren al suicidio, fuertemente desaconsejado en las éticas afirmativas.

En un registro freudiano y contra el sentido común, el ser humano no busca el placer en un sentido positivo (tal vez lo buscaba originariamente, pero temprano se dio cuenta de que era imposible y partió en otra dirección). Lo que busca es mantenerse lo más establemente posible sin tener que morir (pues el morir, para el último Freud, sería algo así como la total estabilidad); y esto ocurre sólo si no aparece ningún sufrimiento insoportable que haga preferible morir. Si un sufrimiento insoportable se presenta, la muerte es el único placer que resta. No es que el "principio del placer" no esté en vigencia, que haya un "más allá del principio del placer", sino que él sólo puede ejercerse, en un ser como el humano, en un registro negativo (de obstáculo, rechazo, reyección). Esa huída del dolor ES el placer al nivel ontológicamente deprimido de lo umano. Pero el dolor es el síntoma o la resonancia de la terminalidad, de manera que esa huída será, al final (y en cualquier momento) obstaculizada, y llegará el momento en el que el placer y la muerte serán una y la misma cosa.

Así, la "compulsión a la repetición" es una forma del placer y no su "más allá". Freud está aún preso a una concepción afirmativa del placer, a pesar de su famoso pesimismo antropológico y cultural. Repetir el sufrimiento puede ser la única forma de enfrentarlo que le queda a un umano acorralado; la repetición le da un elemento de control gratificante. El placer es, pues, muchas cosas: es también el exceso óntico del movimiento de fuga del sufrimiento (a veces lo evitamos con tanto empeño, que, residualmente, sentimos un placer positivo, aunque pagando un precio muy alto por él); pero es también la evitación del desplacer en todas sus formas (anestésicas o analgésicas), y también el placer postergado (realidad), y también el desplacer controlado (por la repetición agónica) y, finalmente, el placer de la total estabilidad, la muerte liberadora del sufrimiento insoportable. Éste es todo el espectro del así llamado placer

umano. No podemos estar nunca “más allá” del placer, sino tan sólo más allá de alguna de sus muchas faces.

En mi propia filosofía no hay impulsos sexuales ni de auto-conservación, no hay dualismos freudianos, sino tan sólo un principio, el anestésico, el principio de evitación del ser (del nacer-terminal, del padecimiento). No de la muerte, porque la muerte aún puede ser placer, y por tanto ser buscada. Las “pulsiones sexuales” están al servicio del principio anestésico y consiguen, por segundos, algún placer positivo, pero siempre bajo condición. Un único principio, débil y diferenciado, de placer anestésico (negativo), y todos los otros supuestos principios (realidad, sexual, muerte) están subordinados a él. Realidad, sexualidad y muerte son diferentes formas de fuga del ser, del dolor de nacer-terminal, del estar condenados a desaparecer con sufrimiento (y con la posibilidad del mismo a lo largo de todo el trayecto). Tal vez hubo un momento (mítico) en que el umano quiso auto-preservarse indefinidamente pero recibió una fuerte recusa, la puerta se cerró en su cara; hubo una decepción profunda que lo convenció de que eso era imposible. Ahora la vida umana consiste en un conjunto de respuestas alternativas a este rehusarse primordial. Trata, reyectivamente, de protegerse del ser-terminal del ser construyendo entes protectores hasta el momento en que el único y último ente protector sea la propia muerte.

Todo esto pone al ser umano en riesgo, incluso en aquello que lo va por ahora protegiendo (la sexualidad, la comida, la bebida, los placeres, las compañías, la procreación); en cada uno de esos entes hay elementos destructivos y finantes. No hay, pues, ningún dualismo entre la “auto-conservación” y lo que pone al organismo en peligro: todo lo que protege puede matar. (El comer, que parece puramente auto-preservativo, es un poderoso elemento destructor; se puede decir que todos los humanos mueren por lo que comen, dejando de lado el caso extremo y claro de la “intoxicación alimenticia”. También se puede decir que todos los reproductores son muertos por lo que producen, a pesar de la usual fantasía de la “perpetuación” a través de hijos). Incluso, las mismas partes del cuerpo son usadas para todas las fases del placer, desde las alimenticias hasta las tanáticas: la boca es usada para comer, para hacer sexo oral, para atosigarse y para asfixiarse. Así, no hay sino ser-terminal y su constante y necesaria evitación. Todos los movimientos humanos son, al mismo tiempo, de fuga, de consumación y de desgaste.

2.3. Ocultación y defección

En el proceso de ocultación del ser en el intramundo, siempre los procesos son visualizados en sus comienzos y en sus auges. En su declinar y su corrupción, en su consumación como entes terminales, los procesos no son visualizados, son ocultados como herejía, como cosa sucia y desagradable. Precisamente, si fuera visualizada la etapa decadente de la vida, el concepto de "fin último" se disolvería, pues es claro que, sobre todo en la segunda parte de la vida, se trata tan sólo de resistir, aguantar, llevar adelante, soportar, evitar grandes sufrimientos, conducir lo mejor posible hasta el fin; allí, ya toda tentativa de positividad sucumbió. Filosóficamente, se trata de darse cuenta, a partir de esta visión integral de la vida, que la primera parte tuvo exactamente la misma naturaleza que la segunda: también la vida del bebé, del adolescente, del joven, del hombre maduro fue, desde siempre, tan sólo resistencia, reacción, oposición, rechazo, soportar, tolerar. Los mecanismos ocultadores funcionan mejor en la primera etapa, ellos enflaquecen y vacilan en la segunda; pero todos los momentos de la vida tienen la misma estructura, forman parte de un proceso único. La visión afirmativa se rehúsa a ver la vida umana en su totalidad.

Toda nuestra vida se vive en el registro de la ocultación; no conseguiríamos vivirla de otro modo. Pero la ocultación es, al mismo tiempo, el fracaso de la ocultación, terminalidad que asoma, que se resiste a ser totalmente encubierta, que se abre paso en lo inesperado. La ocultación es, fundamentalmente, el escamoteo de la etapa final de procesos desde siempre terminales, fuga de su friccionado acabamiento. Sólo sabemos comenzarlos; no tenemos idea de cómo terminarlos. No sabemos terminar a pesar de que somos seres terminales, o precisamente por serlo. Nuestra infelicidad estructural consiste precisamente en que somos seres terminales que no saben terminar. Somos terminados por el no ser que somos antes de conseguir aprender a terminarlo nosotros mismos. Somos ultimados por un ser que no conseguimos ultimar.

Hay millares de *tópoi* en donde la ocultación se ejerce y fracasa. Cada área de investigación (la medicina, la psicología, la oceanografía) es un escenario de terminalidad oculta y manifiesta. El *tópos* de la comida es particularmente aleccionador. Así como el crecimiento de los hijos, el proceso completo del comer sólo es visualizado en sus comienzos y en sus ápices, pero su culminación (o sea, la formación y expulsión del residuo) es ocultada como indecente y grosera; aquél que lo señala es despreciado, es de mal gusto. De la comida, como de los hijos, se acentúa también su nacimiento (los ingredientes, el comienzo del proceso culinario), su

adolescencia y juventud (el cocinar, el probar, el degustar) y su madurez (el momento máximo del deglutir y el saborear). La narración afirmativa para en ese punto. Así como los hijos nunca mueren, la comida desaparece en el aire.

Pero así como el hijo envejece y entra en la moribundia, la comida es procesada por el organismo y expelida. El desecho es comida muerta, no puede ser expuesta ni nombrada, tiene que esconderse en los rituales afirmativos del comer. Se come en público riendo y conversando, pero se expulsa escondido, triste y avergonzado. Se destaca el momento "alto", agradable, provechoso y estético del comer, sin resaltar el humillante final; aquellos manjares exquisitos son ahora detritos pegajosos en los cuales la "alta cocina" pierde toda su identidad, en donde todo es igualado sin elegancia a los fines de la mera expulsión, en una típica y literal "acción residual"[6]: no era defecar lo que se quería, sino comer, así como no era regresar lo que queríamos, sino viajar. Son los lugares en donde la terminalidad rechazada asoma su indiscreta y perturbadora cabeza.

Todos los procesos, el comer, el beber, el hacer sexo, el leer, el escribir (todos ellos presentes en la película de Peter Greenaway, "El cocinero, el ladrón, su esposa y el amante de ella") son captados tan sólo en su inicio y auge y abandonados en su declinar. Las "acciones residuales" son acción muerta (los viajes de regreso) que nadie quiere vivir, que aburren y desgastan. Es la muerte que no se quiere vivir, el residuo de lo que hacemos que nos asalta y ofende, que no nos deja estar. Todo lo que hacemos deja residuos; aún lo más sublime ensucia, despide humores, restos, porquerías. Nuestras vidas son rejectivas, expulsivas, el permanente y nunca tan poderoso rechazo de la terminalidad del ser.

Lo que se oculta es el final, que, curiosamente, no es sino el comienzo, el nacimiento violento y traumático. Las ropas blancas y limpias del bebé tratan de ocultar su nacimiento expulsivo y repulsivo. (Todo esto es desagradable de escribir, y ciertamente de leer; pero su desagrado puede ser señal de su verdad; el trabajo del filósofo es insalubre, como el del cloaquero). Quien afirma que "la vida es bella" oculta el final, que las personas no consideran parte de la vida, sino como algo que "interrumpe" la vida, como si la última parte del proceso no fuera parte del mismo. "La vida es bella" sólo puede sustentarse apuntando a flashes sueltos y puntuales de la vida en su etapa ascendente, retirados del flujo terminal del tiempo, momentos en los cuales la vida exulta, place y estalla. Colóquese esas cosas en la línea del tiempo y allí

[6] Ver "malestar y Moralidad", capítulo 3, sección "Acciones residuales", p. 290-309.

encontrarán su terminalidad constitutiva. Nuestras vidas son comienzos abruptos con finales escamoteados. (Todo esto es extraordinariamente mostrado por Virginia Wolf en sus pequeñas novelas mortales, "Rumbo al faro" y "Mrs. Dalloway". Por lo demás, la literatura y el cine muestran la situación humana mucho mejor que la filosofía. ¿Qué se tiene que hacer para que esas ideas se consideren filosóficas y no meras impresiones literarias, de escritores hipersensibles y enfermos?).

2.4. Anotación sobre lo Real.

Si el ser es terminal, nuestras vidas deben forzosamente constituir una "puesta en escena" de esa terminalidad. Si el ser es terminal, el ser no es algo a lo cual los umanos podamos "abrirnos" totalmente, sino algo de lo cual debemos también alejarnos, algo a lo cual queremos "cerrarnos" porque él mismo se cierra a nosotros inicialmente. Tenemos con el ser una relación mutuamente cautelosa. El ser es evitando, no es acogedor. Así, es cierto, en tono heideggeriano, que el ser umano es un tipo peculiar de ente porque está vinculado estructuralmente al ser. Pero el afirmativismo de la filosofía – y de la propia filosofía de Heidegger, como vimos - ha observado siempre esta vinculación en términos de abertura, nacimiento, crecimiento y luz. El ser humano señala hacia el ser, dice sobre el ser, pero lo dice en un tropezar menguante, en un malogro, en un cierre fundamental, en el hecho de que las vidas humanas no funcionan, y no funcionan en su ser. Que toda vida humana sea falla y malogro no muestra tan sólo un fenómeno sociológico, sino una patencia del ser en el ente que está privilegiadamente vinculado al ser. Sólo que esta vinculación privilegiada es negativa: en los escozores y penas de la existencia humana el ser terminal se manifiesta en su forma más cruda y más patética (ni siquiera trágica).

Esta situación estructural del humano puede ser desanimadora y generar el fenómeno óntico de la así llamada "depresión", una reacción perfectamente natural a la terminalidad del ser, en absoluto una dolencia. Cuando los humanos, como es natural, "se deprimen", ellos mismos y todo el mundo piensan que hay algo de equivocado en ellos, que están enfermos o locos; en ningún momento piensan que hay algo de radicalmente equivocado en lo Real mismo; en ningún momento piensan que su estado de des-ánimo está profundamente motivado por lo Real; que las personas que "se sienten bien" han firmado un contrato provisorio y ventajoso con lo Real, en general repleto de concesiones y subterfugios, empujando la "depresión del ser" un poco más hacia adelante. Porque es el propio ser que es "deprimido", es el propio ser que

deprime; estamos deprimidos en nuestro ser, o en nuestro imposible tratar de ser un ser que no es, una empresa claramente deprimida y deprimente. Un buen comienzo para cualquier tratamiento terapéutico es hacerle ver al paciente (al padeciente) que no hay nada de equivocado con él o ella, que ellos no se "fueron abajo" sino que lo Real es realmente "bajo", todo lo bajo que ese ser umano lo ve en su muy comprensible depresión. Hay que mostrarle que lo extraño sería NO deprimirse. (La depresión como *pathos* de la terminalidad del ser).

¿Por qué la vida es, entonces, en general, vista y vivida afirmativamente? No es que los umanos acepten la vida "de manera natural". No hay nada de "natural" en eso, y tampoco se trata, en verdad, de una "aceptación". El decirle "sí" a la vida es un acto resignado y compulsivo, desesperado y agónico delante del hecho inalterable de que vivimos para terminar y que tenemos que hacer algo con nuestra terminalidad antes de que ella nos devore. (No hay, pues, en esa aceptación nada de la danza exultante de Zaratustra). Ya que no podemos no haber nacido (¿la felicidad inalcanzable?) y, por tanto, no podemos evitar morir, hay que poner algo afianzante, productivo o intenso entre ese ser que vacila y fallece día a día, y nuestros cuerpos. Todo esto nada tiene de "natural", sino que es el resultado de una serie de pasos y actitudes, casi siempre pre-reflexivos. La vida es habitualmente vista desde el corazón mismo de lo óntico, con sus gritos y presencias, dentro de una historieta afirmativa llena de ideas inadecuadas (sobre la propia salud, la propia seguridad, la idea de que nada malo puede ocurrirnos, etc). La realidad es creada con elementos afirmativos, una realidad que conseguimos soportar, reyectivamente creada por compulsión y exigencias de lo Real, de un Real que nos expulsa, que no invita, que no cobija. Lo Real mismo rechaza, demite, espanta, aleja, amenaza, lastima y mata.

Heidegger y la tradición hermenéutica denuncian la actitud "objetivante" sobre la vida sin ver esa actitud como parte de un proyecto inevitablemente reyectivo. En cierta forma, somos obligados a objetivar para ser, para llevar adelante una existencia. Se continúa suponiendo que lo Real es bueno, viable, vivible y se ven sus obstáculos e impedimentos como excepciones. Pero el impedimento es lo Real, no la excepción. Se piensa que lo Real está allí para ser descubierto, penetrado por nuestra inteligencia, conquistado y colonizado, que lo Real nos aguarda y responde a nuestras solicitaciones cognitivas y morales. No se ve el carácter básicamente rechazante de lo Real. No se quiere ver (o no se puede ver) que lo Real no quiere ser conocido, amado, entendido o respetado: todo el conocimiento y toda la moralidad deben ser construidas en contra de lo Real, no en dirección a él. Por eso, contra la tradición afirmativa

de la filosofía y de la ética, en el pensamiento de la terminalidad del ser el encuentro con lo Real no es auspicioso, sino traumático.

No se puede entender el sentido del ser fuera de la cuestión del valor del ser, o, mejor, de su desvalor o desvalía o invalidez. Pues el ser que hiere, duele y mata (y a veces aburre), que rechaza y obliga a la postergación y al ocultamiento, sólo puede ser vivido por un ente como el ente humano en la forma de la desvalía, la penuria, el esfuerzo incesante, los logros insuficientes y sufridos, en el trajín cansador y desanimante de la vida. Así, todos los valores afirmativos (epistémicos, morales, estéticos, eróticos, deportivos) son creados onticamente en un intramundo que tratamos de convertir en protección, en lucha a muerte contra el ser, sin ninguna armonía, sin ninguna "abertura" anunciadora y cobijante. Esto no tiene nada de enigmático. En la cotidianidad de los trabajos y los días, vivimos en el sufrimiento de nuestro ser rechazante, en nuestra fuga constante y en los perjuicios que causamos a los otros en nuestro desaforado huir. Un ser que es fuga es un ser visceralmente imposibilitado para cualquier acción auténticamente moral, al menos en el sentido afirmativo usual. Un ser que es pura reyección es un ser que desde siempre está más allá de cualquier moralidad, incapaz de moralidad. Un ser reyectivo, rechazante, fugitivo, no puede ser moral, porque en su fuga atropella y destruye, y es atropellado y destruido.

El mundo humano no es, pues, "pecaminoso", o "caído" en el "mal", como la tradición metafísica lo ha presentado. No ha cometido ninguna falta primordial o pecado original a no ser el de haber sido colocado asimétricamente en la terminalidad del ser, lo que no es, en absoluto, su culpa. La moralidad exige paciencia, espera, calma, silencio, recogimiento, todo aquello de lo que precisamos alejarnos para poder continuar vivos. La moralidad exige situarse en el nivel del ser insoportable, no poner la sobrevivencia como primordial. La filosofía de la existencia (también afirmativa) ha puesto el acento en la parte constructiva de la invención de valores (la "libertad" sartreana), sin ver que ésta sólo puede abrirse camino destruyendo valores, contribuyendo a desarrollar la desvalía del ser que no está solamente en la naturaleza (en las enfermedades, etc), sino también, y significativamente, en el mundo humano, en los conflictos interminables en los que somos obligados a entrar. Así como no se consigue ver el prejuicio y el obstáculo como lo primordial sino tan sólo como lo excepcional y accidental, tampoco se consigue ver la desvalía del ser como lo primordial y los valores afirmativos como derivados y reactivos, sino exactamente lo inverso: es lo "bueno" lo normal, lo "malo" es excepcional.

La filosofía se jacta de ir más allá del sentido común, de preguntar lo que nadie se pregunta, de cuestionar lo obvio, lo que todo el mundo acepta sin problemas. Pero en lo que se refiere a la condición humana, la filosofía se ha mantenido en los mismos imaginarios afirmativos del sentido común. La filosofía ha visto siempre a la vida humana afirmativamente, y al ser humano como cognitiva y moralmente viable. Ha pensado que esta empresa es obstaculizada por el "error" y por el "mal", máculas eventuales u obstáculos excepcionales que aparecen en el camino del "bien". La filosofía, tanto como el sentido común, está siempre "en el camino de vuelta"; ambas toman los valores que son construídos para soportar lo Real como si fueran lo Real mismo. Con eso se ocultan las dificultades y agresiones de lo Real que obligaron precisamente a construir esos valores.

Cuando el filósofo se pone a filosofar ya asume la actitud afirmativa, y su búsqueda de lo "real" se basa en su más radical ocultación. Es en lo Real en donde él pisa, sin percibirlo, para dar impulso a su pretensa filosofía de "lo real". Lo Real es aquello que jamás puede aparecer en una filosofía de "lo real", aquello que las filosofías precisan negar y rechazar para desarrollarse. Las filosofías se edifican sobre las ruinas de lo Real. Lejos de "buscar la verdad", las filosofías se construyen, fundamentalmente, como ocultaciones de las verdades fundamentales; participan, en eso, de la tarea ocultadora general, junto con el arte, la religión, e inclusive de la ciencia. Ya ubicado en la postura afirmativa, el filósofo (siguiendo un sentido común intelectualizado) experimenta un profundo extrañamiento respecto de todo lo que se le presenta como "negativo". Es de esa manera torcida y astuta que la vida es mágicamente transformada en algo esencialmente afirmativo, y lo negativo en excepcional y desviado. (Si esto fuera visto correctamente, podríamos deshacernos de la desagradable dualidad "afirmativo/negativo", y ésta es una de las metas de una filosofía negativa: poder formularse sin ayuda de la noción, efímera y provisoria, de "negatividad", un vocabulario obsoleto que aún mantiene el punto de referencia de lo afirmativo vigente).

Lo Real tiene que ser excavado, visto de reojo, siempre indirectamente, pues es aquello sobre cuyo cadáver construimos (o tratamos de construir) nuestras vidas. Es una realidad-cadáver en la que apostamos para poder sobrevivir. Lo Real es la propia consumación del ser-terminal del ser dado al nacer, de su acabar siempre evitando. Pero nadie quiere saber nada de lo Real, ni siquiera el filósofo, que proclama que su misión crucial sería la de buscarlo y descifrarlo. La filosofía es una forma de ocultación de lo Real al lado de otras. Lo Real es la siempre postergada consumación plena del ser, lo que absolutamente no se puede enfrentar.

Queremos detener a la natumortaleza en el momento del *nascor*, evitar su desbarrancar hacia la aniquilación, lo que conseguimos evitar por algún tiempo. Lo Real es lo que amenaza y, al mismo tiempo, lo que estimula a inventar valores que demoren su plena consumación; nuestras vidas están tejidas con los frágiles obstáculos que conseguimos colocarle a esa consumación inevitable.

Pero, podrá decir una objeción, ¿por qué no llamar también “real” a los valores inventados y a las construcciones del intra-mundo? Precisamente porque ellos tienen una función puramente reyectiva, porque son fatalmente derivados, porque dependen de un Real anterior que amenaza, amedrenta y hace retroceder. Y porque aquello que demora la consumación terminal del ser no consigue eliminar lo Real, sino que lo reconoce y, finalmente, sucumbe a él. Todo aquello que meramente demora no consigue instaurar nada; está demasiado ocupado en defenderse del ser postergando su inevitable consumarse. Nuestras vidas se pasan en la agotadora tarea de resistir y enfrentar obstáculos y perturbaciones. Llamar “real” a esta postergación, a esta procrastinación en la que consisten nuestras vidas, sería extraño, aun cuando sea lo más corriente. El afirmativismo ha invertido la visión y ha considerado al padecimiento y a la muerte como no-reales, y a los valores afirmativos (Dios, el progreso cognitivo y moral, las obras eternas del arte) como lo verdaderamente real.

Lo Real es lo que se resiste a la evitación y acaba imponiéndose; es el acontecimiento insuperable, irreversible e irrepresentable que sólo se vive en el padecimiento (pues constantemente estamos negociándolo, haciendo “pichinchas”, administrándolo); tan sólo en el sufrimiento (como en enfermedades e injusticias) respondemos a lo Real. En el plano del conocimiento, siempre estamos administrando lo Real de maneras ventajosas, cambiándolo por otras cosas. Hospitales, cementerios, prisiones y hospicios (los lugares que Schopenhauer prefería visitar para aprender filosofía) son lugares en donde las resistencias vacilan, en donde lo Real se ostenta, se manifiesta en todo su poder, y también en donde el heroísmo de la creación de valores llega a sus máximos extremos.

Lo Real es lo que resiste a la representación, lo que rompe y se rehúsa; es el propio ámbito de la ruptura, de lo no-negociable, de lo que no quiere ser significado o cubierto de sentidos ni justificado. Es la ruptura vivida de las significaciones. Lo Real es el momento traumático del pago de la deuda de haber nacido, sin plazos ni cuotas ni parcelas. Lo Real no es un contenido último, en el sentido representativo de la metafísica tradicional; lo Real es lo que

nos ultima, nos consuma, nos irrealiza, nos convierte en residuo dispensable, nos expele. En la consumación de mi ser-terminal no me encuentro con lo Real como con algo extraño, sino que yo mismo soy una figura de ese Real; y me doy cuenta de que la evitación de lo Real fue siempre una evitación de mí mismo como emisario demorado de lo Real. Soy ultimado por lo que soy, por lo que siempre fui, por la terminalidad de mi nacimiento; muero como enfermo inicial en lo Real, mucho antes de ser un enfermo terminal en el intra-mundo.

Lo Real enloquece, perturba, neurotiza, deprime. El neurótico tiene razón. El psicótico ES la razón. Los humanos consiguen vivir postergando, disfrazando, elaborando y negando la locura y la depresión. Construyen una realidad fantaseada e ilusionada capaz de soportar las regulares embestidas de lo Real. Lo Real mismo es deprimido, está en depresión, ahuecado, y los humanos solamente acompañan esa depresión con sus propios seres trashumantes. Lo Real mismo es incompleto y los humanos lo acompañan con su propia incompletud. Al mismo tiempo, todas estas tentativas fracasan, y por eso los humanos sufren, se rozan y se comportan de maneras moralmente inhabilitadas. La visión afirmativa, por su parte, porfía en ver todo esto como anomalía y distorsión. Pero la ocultación es siempre malograda y nosotros consistimos en ese malogro. Lo Real asoma amenazador y conseguimos vivir tan sólo en las brechas de una ocultación siempre fallida, de tal forma que los rayos mortales de lo Real penetran de alguna forma por las rendijas y nos hieren. (Para una antropología negativa).

2.5. Ese ser que no está

Una genuina "opción por el ser" debería ser una opción por el no ser del ser, por su ser terminal, que es precisamente lo que nunca es optado, lo que estamos siempre postergando mediante todo tipo de entes, inclusive desagradables. Pues el peor de los entes aún protege del ser. No podemos tener relaciones tranquilas con el ser, sólo podemos negociar con él, hacer pactos. El ser no nos deja ser, nos incomoda y desajusta. Necesitamos de entes para tolerarlo. No puede, pues, haber una genuina "opción por el ser", ella nos está bloqueada. El ser es traidor, romperá unilateralmente y de manera poco elegante todos los pactos que hicimos con él; barrerá los entes y vendrá a recoger lo que siempre le perteneció.

El ser no se deja optar, no es alternativa. Siendo, somos en el no ser del ser, y nuestras vidas son obligadas a constituir un ser que siempre, desde el nacimiento, sólo quiere

consumarse y consumarnos. El ser no tiene ni la menor idea de nuestras pasiones y ansiedades, no sabe de qué maneras los diversos entes van a lidiar con la terminalidad que distribuye en entes. Pues el sentido del ser es sólo eso, consumarse como ser terminal. Cualquier otro sentido más complejo, con algún contenido noble, es ya invención intramundana, un "sentido" que los umanos buscan mediante filosofías, dietas y religiones. Cuando nacemos no tenemos ningún destino óntico trazado, pero sí que tenemos trazado nuestro trivial destino ontológico. Cuando nos hacen nacer nos ponen en la incómoda situación de tener constantemente que postergar esa consumación. La opción por "continuar vivos" no es una "opción por el ser", sino por los entes con los que enfrentamos el ser que nos consume y consuma.

Los entes son, en cierta forma, los abogados del ser; ellos nos protegen en tanto que entes pero ellos también nos exponen en cuanto, simplemente, son, en cuando son los emisarios del no ser del ser, del ser terminal del ser. Pues, como vimos, aunque los entes mismos sean terminales ellos nos sirven para negociar, para hacer pactos efímeros con el ser. Los humanos hacen esfuerzos indecibles para que los entes duren y para que su propio ser-ente perdure, demore lo más posible el puro ser ente, el hecho de que los entes son bajo la forma de la terminalidad. Los humanos echan mano de los entes para tratar de continuar, pero sin tener nunca una visión clara de cómo terminar. Los umanos, inclusive, se suicidan (las tasas aumentan año a año) no como una forma de terminar, sino, por el contrario, porque se sienten ineptos para terminar, porque mueren sin haber aprendido a terminar.

Hay que pensar en el proceso de cómo la desvalía estructural del ser se transforma después en "el bien más precioso", o sea, cómo un ser inane del que huimos permanentemente se transforma, para los umanos, en un supremo "bien" que hay que conservar a cualquier costa, y por el cual estamos dispuestos a todo, hasta a matar. ¿Por qué los humanos consideran "valiosa" su vida terminal – incómoda y ansiosa - y no quieren perderla? ¿Por qué luchar por conservarla? Es el propio carácter terminal de la vida lo que impulsa a los organismos a postergar su plena consumación. La vida es "mala" (provoca malestar) también porque nos obliga imperiosamente a aceptar su mala calidad sin discusión. En realidad, al tratar de conservarla a cualquier costo, no estamos dándole un "valor". Morir es siempre humillante. También hay algo de deportivo en ese conservar; nos desafiamos a nosotros mismos a soportarla; nos desespera la posibilidad de la desaparición total; tenemos horror a perdernos. En todo momento nos valorizamos a nosotros mismos, no a la vida; admiramos nuestra capacidad de vivir "a pesar de todo", y somos como impulsados a resistir, a veces de manera inerte. No

disfrutamos del “valor de la vida”, huimos de su desvalor desagregador. La así llamada “vida” tan sólo respira por las ranuras. (Para una antropología negativa).

Claro que Sísifo encuentra algunos placeres en el camino de ida y de vuelta de su tormento, del poner su inmensa piedra en la punta del monte. ¿Cómo no los encontraría? Él representa bien la condición humana. “Hay que imaginarse a Sísifo dichoso”, pero siempre dentro de la gran desdicha estructural. La vida humana es un tormento que admite placeres internos. Le faltó a Camus sensibilidad para entender que, de la aceptación de una vida sin sentido no se sigue la aceptación de una vida con sufrimientos. El mito de Prometeo sería más aleccionador que el mito de Sísifo. (Y, de hecho, “El hombre rebelde” podría haberse llamado “El mito de Prometeo”)

.2.6. Más allá de “bien” y “mal”

La terminalidad del ser y los valores que los humanos generan para enfrentarla no están ubicados en el mismo nivel (y por eso las teorías vaivén – “hay de todo en la vida, cosas buenas y cosas malas” - no convencen). La terminalidad del ser es estructural, mientras que los valores reactivos a ella son intramundanos, ocurren dentro del mundo, no en el nivel de la estructura del ser. A lo sumo, se puede decir que es ontológico el hecho de que los umanos estén equipados con una especie de mecanismo defensivo o reactivo que los hace generar incesantemente valores positivos para contra-restar los rayos hirientes de la terminalidad del ser. (Valores positivos no quiere decir valores agradables; a veces los humanos pueden preferir algo intramundanamente horrible antes que enfrentar la terminalidad del ser).

Un ser con las características de un humano, con un cerebro grande, habilidades técnicas muy desarrolladas pero también con fuertes deseos y frustraciones, con un sistema muy firme de expectativas, una necesidad muy grande de ser reconocido, admirado y amado, etc, un ser así inmerso en la natu-mortaleza, debe promover un encuentro desafortunado con la terminalidad del ser, en el sentido de que la natu-mortaleza imprime o provoca en ese particular tipo de ser (de una manera que no afecta totalmente, por ejemplo, a las jirafas) fricciones, sea bajo la forma del dolor, sea bajo la forma de desánimo, sea bajo la forma del conflicto y la injusticia provenientes de la terminalidad de toda relación umana. Estas fricciones son vividas de manera penosa, sufrida, de tal forma que los humanos están siempre tratando de alejarse de ella

y de aliviarla. Se puede perfectamente decir que estas fricciones se viven como un desvalor, aun cuando esto pueda ser difícil de demostrar en el plano lógico de los argumentos.

Este desvalor no está en la propia estructura terminal como tal (en la natu-mortaleza), sino en el encuentro entre ella y un ser como el humano. El sufrimiento existe en la interacción entre ambos. Esta múltiple "fricción" aparece a un ser como el humano bajo la forma del sufrimiento en su triple registro (dolor, desánimo y desconsideración, en sufrimientos físicos y morales, enfermedades, catástrofes naturales, conflictos sociales). Los valores intramundanos son proyectados o inventados precisamente para enfrentar con éxito esas fricciones estructurales. Pero aquí hay un desnivel fundamental: los valores intramundanos no están en el mismo nivel que la fricción de la terminalidad del ser. Hay aquí una importante asimetría. Los valores son arbitrarios y contingentes de una manera en que la fricción de la terminalidad del ser no lo es.

El vocabulario metafísico (que será analizado en el estudio histórico del capítulo 3 de este Ensayo) va a apropiarse de inmediato de esta situación afirmando algo como: "Usted entonces quiere decir que mientras el 'mal' es estructural, el 'bien' es contingente y arbitrario; por lo tanto, hay algo así como una prioridad del 'mal' sobre el 'bien' ". Mi problema aquí es que no es esto lo que quiero decir, pero, al mismo tiempo, el contenido de lo que fue así metafísicamente afirmado retiene algo de lo que me interesa afirmar, aunque habría que tratar de expresarlo sin utilizar el vocabulario metafísico del "bien' y del "mal". Esto no es contradictorio con mi proclamación inicial, de que no tengo ningún problema en asumir la metafísica en la época del fin de la metafísica. Asumo, de hecho, esa actitud general, pero sí estoy interesado en una naturalización de la metafísica, algo que las metafísicas tradicionales (y específicamente la metafísica del "bien" y el "mal") obstaculizan. La metafísica del "bien" y del "mal" parece superficial y antropomórfica (los humanos consideran como "malo" aquello que los hiere o incomoda). Habría que entender la trayectoria que lleva desde el "mal" metafísico al simple malestar empírico, dispensando finalmente aquella terminología infantil.

Lo "malo" del mundo surge del mero encuentro desafortunado ("friccionado") de un ser como el umano con la natu-mortaleza. Mi idea es que los humanos se tornan seres "creadores de valores" (Nietzsche) precisamente como reacción radical y primitiva contra el "mal" primordial de su mera instalación en la natu-mortaleza. Los valores no son, pues, una opción tranquila, sino lo que seres como los humanos tienen que emitir e inventar valores para simplemente ser. Y

éste es el desnivel, el fenómeno valorativo-metafísico que me interesa apuntar, pero sin el vocabulario del "bien" y del "mal" (y esto no es una mera cuestión terminológica).

Parece evidente que la terminalidad del ser de la vida, (o su acabamiento), es sufrida por los seres humanos bajo la forma de incomodidades, disturbios, malestares, estrechez, molestias, perturbaciones, desequilibrios, mareos, desvíos, desfallecimientos, desencuentros, golpes, decepciones, depresiones, agresiones y desencantos. Sorprende bastante que el agnóstico y otros personajes afirmativos supongan que yo deba estar en la obligación de demostrar que el sufrimiento es algo "malo", no en el sentido metafísico de las teodiceas, sino en el mero y empírico y crudo sentido del "mal-estar", la estrechez, la incomodidad y el disturbio; que yo sea obligado a demostrar que lo que provoca mal-estar no puede ser vivido con júbilo.

Lo que se presenta como malestar es "malo" en ese sentido relativo y deflacionado, es un hecho natu-mortal primordial. Precisamente, el diagnóstico meta-filosófico que eso motiva es que, en nuestras sociedades afirmativas, a los argumentos negativos se les exige siempre muchas más credenciales argumentativas que a los afirmativos: que Dios existe, que el mundo fue creado o emanó de un principio bueno, que Dios sólo se manifiesta en un mundo inferior a él y que, por lo tanto, el mal está justificado, fueron ideas aceptadas a lo largo de los siglos porque, además de su fuerza argumentativa, tienen un significado bueno y agradable. En cambio al trivial hecho de que estar dentro de una natu-mortaleza que nos hace sufrir es una situación de mal-estar, se le exigen credenciales y demostraciones rigurosas porque desagradan. Es como si se tratara de rebajar el desnivel estructural del mundo a una mera "forma de ver las cosas" subjetiva. Pero cuando alguien afirma algo agradable y consolador nunca se considera eso como tan sólo una forma subjetiva de ver las cosas. Cuando alguien descubre algo agradable parece que ha descubierto algo para toda la humanidad, pero cuando descubre algo desagradable eso es válido tan sólo para quien lo formuló.

¡Pero sea! Vamos a "demostrar", en un primer paso, lo que no precisaríamos demostrar: ¡que el sufrimiento es "malo"! Una primera respuesta es que los umanos, en general, evitan y ocultan lo que los hace sufrir, lo que mostraría que esas cosas, si no son malas "en sí" o en un sentido absoluto, son sí sentidas como malas y des-valiosas al mernos por seres como los umanos. Pero aquí aparecerá la objeción que ya le fue hecha, dentro de la filosofía europea, al filósofo británico del siglo XIX Mill, cuando éste afirmaba que la felicidad es algo bueno porque todos los humanos la procuran, y que ése es un hecho último que no precisa de demostración,

porque es simplemente lo que vemos que ocurre delante de nuestros ojos. Los objetores declaraban que el hecho de que los seres humanos hagan algo (buscar la felicidad), no demuestra que lo que ellos hacen sea “bueno”, y quien así lo sostiene comete la famosa “falacia naturalista”. En un registro negativo, la objeción sería la misma: del hecho de que los seres humanos huyan o eviten algo (el sufrimiento natu-mortal), no se sigue que aquello de lo que huyen sea “malo”. (La “falacia naturalista” en registro negativo).

La objeción contra Mill tiene razón: del hecho de que los umanos se agarren a la vida y traten de ser felices, no se infiere que ella sea algo “bueno”. Podría tratarse de algo tan “malo” que los impulsa a tratar de inventar una “felicidad” que contrarreste lo “malo” de la vida. Los humanos pueden agarrarse a la vida por desesperación, porque no hay nada de mejor o por total falta de alternativas, lo que no significa que la vida sea “buena”; o simplemente, como sostiene Schopenhauer, los humanos pueden agarrarse a la vida (y preferir vivir muy mal a no vivir) por simple impulso natural, por una volición irracional que no muestra el carácter “bueno” del objeto anhelado.

Pero aquí, aun cuando formalmente el punto de vista negativo y el afirmativo estén empatados y en equilibrio simétrico, desde el punto de vista material se podría ver que hay algo así como una primacía de lo negativo sobre lo afirmativo que hace que sea verdad que el hecho de buscar la felicidad no implica que ella sea “buena”, pero que hace que sea falso que el hecho de evitar el sufrimiento no implique que él sea “malo”. Pues mientras la felicidad es una construcción holgada, que deja amplios espacios, el sufrimiento los cierra: a la felicidad hay que construirla lujosamente mientras que la evitación de sufrimiento es algo de inmediato y estrecho (algo de animal), mucho más austero que “buscar la felicidad”. Como se vió, se sabe mucho menos lo que constituye la felicidad de alguien que lo que lo hace sufrir. Esto es el desnivel al que quiero referirme, y la asimetría material que quiero apuntar.

Lo que habría que decir, contra la objeción académica hecha a Mill, es que el hecho de que los humanos busquen la felicidad no sólo no muestra que la vida sea algo “bueno”, sino que puede mostrar todo lo contrario: en una situación básicamente incómoda y friccionada, la busca de la felicidad puede ser un esfuerzo ansioso, desesperado y carente de alternativas dentro del cual la modesta evitación de sufrimientos extremos es mucho más viable. Por eso es que, aun manteniendo la abominada terminología, una improbable búsqueda de un “sumo bien” que se anhela debería dar lugar a una más plausible huída de un “sumo mal”, que es muchísimo más fácil de descubrir.

Que el encuentro del ser humano con su natu-mortaleza sea “friccionado” es lo que lleva a pensar que su vida tiene que desarrollarse bajo el signo de la ocultación en sus más variadas formas: no podemos ver al ser a ojo desnudo, como no podemos mirar directamente al sol. En este proceso de ocultación las fricciones de la natu-mortaleza podrían dejar de ser sentidas como incómodas y perturbadoras por los umanos sin que éstas dejen de serlo: tan sólo podría mostrar que el poderoso trabajo de la ocultación desarrolla una fuerza tan colosal, que las fricciones de la natu-mortaleza son neutralizadas, disueltas en el flujo indiferente de la vida. Que algo pueda ser “tornado valioso” (o por lo menos “tolerable”) mediante un poderoso esfuerzo de compensación, no prueba que aquello que valorizamos sea, ello mismo, valioso: parece probar precisamente lo contrario, que sólo algo que no tiene valor necesita ser así tan fuertemente “valorizado”.

El trabajo de la ocultación es tan formidable que es eso exactamente lo que ocurre en la mayor parte del tiempo: no nos damos cuenta de que sufrimos porque incorporamos el sufrimiento al flujo de nuestras vidas. (Las clases muy pobres son maestras en esto de considerar como “natural” sus sufrimientos y neutralizarlos para poder continuar viviendo sus vidas miserables con satisfacción y hasta con euforia). Precisamente el hecho de que el bienestar inestable de nuestras vidas tenga que ser obtenido a la fuerza, siempre mediante la necesaria ocultación en la generación desesperada de valores, muestra *a contrario* el desvalor de la vida. (No precisaríamos protegernos de un sol que tan sólo calentara y acogiera, pero sí de un sol que puede quemar o carbonizar).

En este punto, podríamos tratar de sustituir la antigua terminología del “mal” por la más deflacionada de “malestar” o “incomodidad”. Pues desagrada continuar utilizando esa terminología ético-religiosa para decir que el desvalor del ser de la vida es algo incómodo y perturbador que los umanos tratan de ocultar. Esto sugiere que hay algo como “el mal”, tal como en la tradición espiritualista (platónica, neoplatónica, cristiana, idealista) de la que quiero, por todos los medios, alejarme. En el problema teodiceico de las filosofías europeas, tenemos el siguiente razonamiento clásico: Premisa 1. Dios es bueno; premisa 2. Existe el “mal” en el mundo; 3. Dios hizo al hombre libre. Conclusión: el “mal” debe haber sido introducido por la libertad humana. Éste es el esquema general (que analizo detalladamente en la Parte 3 de este Ensayo) que atraviesa siglos, para salvar a Dios de la responsabilidad del “mal”. He leído muchos argumentos en donde se niegan las premisas 1 y 3, pero nadie parece negar la premisa

2, porque parece evidente que existe el "mal" en el mundo (aún los optimistas como Leibniz la aceptan, puesto que aun en "el mejor de los mundos posibles" existe "mucho mal").

Pero ésa es precisamente la premisa que yo niego. Claro que acepto que hay en el mundo enfermedades, catástrofes naturales e injusticias sociales y que esas cosas son sufridas por los umanos como "malestares"; pero eso no es "el mal", sino simplemente el ser, o mejor, la natu-mortaleza en su encuentro desafortunado ("friccionado") con un ser como el umano. Lo que fue interpretado regularmente en los términos moralistas como siendo "malo" es lo que prefiero ver simplemente como la hechura terminal del ser mismo de los entes. Lo que fue visto como error, pecado o cadencia en la tradición metafísica, es simplemente lo que hay. (Esto es lo que la tradición diría así: "el ser mismo es malo"). Las cosas son peores de lo que se había supuesto en la tradición metafísica: ella pensó que el mundo era malo, pero lo más terrible no es eso sino que el mundo simplemente sea y que su "maldad" sea su ser mismo y no nada de eventual (no el efecto de una "acción mala", de haber comido alguna fruta prohibida)

Lo que tiene de perjudicial la terminología del "mal" es que ella sugiere que algo *se introdujo* en un mundo esencialmente "bueno" como anomalía extraña. Pero lo que fue llamado "mal" era simplemente el ser-terminal del ser, su ser nati-muerto. El "mal" es un nombre religioso o mítico para el mero ser. La fricción del sufrimiento en sus varias modalidades no es algo "malo" que le hubiera sobrevenido al ser desde afuera, sino el propio ser. En ese sentido, no hay, ciertamente, "el mal", pero no porque todo sea "bueno", sino porque el "mal" está ontológicamente involucrado en el ser mismo del ser. No hay "mal" y, por tanto, tampoco "bien", sino simplemente el ser con sus natu-mortales fricciones afectantes y aflictivas. Es tan sólo el extrañamiento de la condición humana, típico del punto de vista metafísico-religioso sobre el mundo que atraviesa siglos, lo que lleva a ver al simple ser como lo "malo" que le sobrevendría de manera adventicia a un ser básicamente "bueno".

El mundo, en la visión estrictamente filosófica, surgió de fuentes natu-mortales y no por poder divino, y al surgir él ya trae consigo, inevitablemente, todos los roces y fricciones de la tierra (terremotos), aguas (maremotos), fuego (incendios), todas las fricciones del bios (enfermedades) y todas las fricciones sociales (injusticias, intolerancia, persecuciones, corrupción, etc). No tuvimos, como sugiere el relato religioso, que hacer absolutamente nada de "errado" para ser afectados, incomodados y perturbados por esas cosas. Ocurrió tan sólo que el desvalor del ser apareció a los humanos religiosos en tan espantosa evidencia que ellos imaginaron que algo muy grave había sido realizado por la libertad humana, para que

pudiéramos merecer un mundo tan lleno de “males”. Pero el mundo, a pesar de estar lleno de sufrimientos, no es “malo”: él simplemente es friccionado, es-no-siendo, es nati-mortal, con todas sus natu-mortales fricciones, perturbaciones e incomodidades. El “mal” es tan sólo el síntoma metafísico del extraordinario extrañamiento del humano con respecto a su ser, su incapacidad de aceptarlo como suyo, y su tentativa de verlo como ser “desviado” de otra cosa que, esa sí, sería digna de aceptarse y de vivirse.

Pero es claro que no necesitamos haber hecho nada para merecer un mundo que nos incomoda y nos perturba. El mundo no es “malo” (para aún usar la terminología maldita) porque haya “caído” de algún lugar, sino que es “malo” en su propia hechura, no en el sentido metafísico, sino en el sentido de doloroso, incómodo, perturbador, contaminante y peligroso, de provocar malestar. Se podría decir que el mundo es todo eso, pero no precisamos decir que él es “malo”, porque eso esconde el hecho primordial de que el mundo es doloroso, incómodo, perturbador, contaminante y peligroso tan sólo por ser, y no por ser esto o aquello (ni, mucho menos, porque nosotros hayamos hecho alguna cosa errada).

El hecho primordial de una antropología negativa es el siguiente: tenemos que vivir y morir ese ser que no es, que no está, que escasea, que día a día acaba. Tenemos que construir ese ser que no es; pero cualquier construcción está impregnada del no ser del ser, de la escasez nati-muerta del nacimiento. Digo que el no-ser del ser se transforma en el ser humano en un ser-no, en un ser construido por reacción. Por más afirmativa que sea la construcción, carga consigo el estigma imborrable de haber sido y de ser una reacción, un rechazo. Esta inversión ontológica (del no de dicto al no de re) es la mayor contribución umana a la ontología del mundo: pues el no ser del ser se manifiesta por igual en todos los seres (inclusive en las jirafas), pero sólo el ente humano consigue (no por mérito, sino por compulsión) que el no ser del ser sea un ser que no. Los humanos transforman un ser que no podría ser vivido en un ser vivido negativamente, o reactivamente, en un imposible vivido y padecido. Si el ser realmente fuera, si el ser no fuera natu-mortal, entonces una vida humana podría tener, realmente, objetivos, metas positivas y no sólo reactivas. (El sufrimiento es el eco de la imposibilidad, de la fricción de lo que no puede hacerse. Fricciona porque “no cabe”, porque no funciona, porque no puede ser. El sufrimiento es la resonancia de la imposibilidad humana de vivir la terminalidad del ser).

Leemos en los libros de ciencia acerca de las maravillas de la cosmología, la física y la genética, sobre el surgimiento del universo, la evolución de las especies, y no podemos sino

admirarnos delante de lo que se llamó el "milagro de la vida". En su libro La peligrosa idea de Darwin, Daniel Dennett muchas veces destaca este carácter "maravilloso" de la vida, y de la vida humana en especial. Pero aquí es útil recordar a Schopenhauer y una distinción que, parafraseando a Heidegger, yo llamaría la "diferencia posicional", la diferencia entre ser y ver (o la diferencia entre quien está en la posición de espectador y quien está en la posición de protagonista). La lacónica frase schopenhauereana en la cual se presenta esta diferencia es la siguiente: "*…el optimista me manda abrir los ojos y mirar atentamente el mundo, para ver cómo es hermoso a la luz del sol, con sus montañas, valles, ríos, plantas, animales, etc. ¿Pero es el mundo por acaso una linterna mágica? Ciertamente, esas cosas son bellas de ver, pero ser una de ellas es ya algo muy diferente"*. En mi ontología negativa, la vida humana es visualizada desde la perspectiva del singular obligado a ser un miembro de algo que siempre sería bello contemplar desde afuera, como en el cine (y es curioso que Schopenhauer utilice el término "linterna mágica", que es como se llamó después al cine).

La desvalía de la vida humana es vivida en este registro singular, y de poco vale saber que ella está ubicada en un universo que es una maravilla de ingeniería. El ser humano que está preocupado con su vida, con su destino, con su seguridad, etc, es un ser acorralado cuya perturbación no va a disminuir por saber que ella es parte de un universo "milagroso". Sea lo que sea lo que tengamos que vivir, aunque sea un "milagro", tendremos que hacerlo en el roce áspero de las cosas, y no en la luz benigna de una linterna mágica. Ser parte de un milagro cósmico no nos sacará de la desesperación singular vivida. (En este sentido, es penoso leer a filósofos científicos como Dennett, en su enorme esfuerzo de reemplazar el júbilo de Dios por la austera alegría de la Ciencia).

Pero también el lector común, que nada sabe de ciencia, podrá sorprenderse mucho con mi descripción de la vida humana, que parece refutada por la experiencia cotidiana. Parece un hecho que los humanos hacen sus cosas y sus vidas activamente en lugar de simplemente "resistir"; parece obvio que los humanos viven sus vidas y no tan sólo huyen de sus muertes. Las gentes están allí felices de estar vivas, incluso eufóricas, mostrando una increíble capacidad de entusiasmo, alegría y realización. El filósofo es un ser enfermo, con una básica deformación de lo real.

Y, en efecto, el filósofo es una figura impopular. El filósofo piensa lo que los humanos simplemente viven, y mediante el pensar articula lo que en la vida es fluido y, de cierta forma, lo mata. Por esto, la más fluida de las filosofías es algo aún demasiado articulado. La recuperación

de la vida por la filosofía es siempre un esfuerzo fracasado, porque la filosofía vive de la muerte articulada de la vida. El filósofo descubre, por el pensamiento, lo que no se visualiza en la vida corriente, de manera que después no se justifica criticar al filósofo por hacer precisamente lo que lo constituye como tal. La ocultación está totalmente embutida en el vivir cotidiano y ya no se distingue la vida y nuestras construcciones. Precisamente, el filósofo es esa personalidad atormentada y mal obsesiva capaz de traer al primer plano lo que en la mayor parte del tiempo permanece como trasfondo no tematizado, como una especie de "mundo de la muerte" (de *Todeswelt*).

.2.7. De la antropología negativa a la ética negativa.

El problema de cómo se puede vivir la ontología negativa trae a cuento la cuestión de la ética. Parece problemático pensar tan sólo en cómo "vivir intensamente" esa vida menguante que nos fue dada, que nos atormenta y por la cual aún tendríamos que estar agradecidos. Pues el vivir ansiosamente la terminalidad del ser dentro de los límites de una mera vida umana (viviendo siempre, como decía Zorba, el griego, como si fuera el último día) provoca habitualmente malestares también en los otros umanos que nos rodean. Pues, al final de cuentas, los otros tampoco son culpables por la terminalidad del ser, ni, específicamente, de la terminalidad de mi ser.

Entre la ontología y la ética hay, pues, esa mediación de lo umano, o lo que el umano puede hacer con la ontología negativa. Una "antropología negativa" sería como una preparación para una ética negativa (o para su imposibilidad). A la luz de la reflexión antropológica, si nos importase abrir aquí la esfera moral, la cuestión ética fundamental no sería: "¿cómo se debe vivir?", sino más bien: "¿qué es lo que se puede hacer con la terminalidad del ser de la que huímos en el intramundo, de tal forma de no perjudicar o destruir a los otros?". Es ésta la pregunta ética fundamental que la antropología negativa debería preparar, para ver cuáles son las posibilidades que un ser humano acorralado tiene de ser genuinamente ético con los otros; si puede incluso continuar viviendo sin ya prejudicarlos. La próxima pregunta es entonces la siguiente: "En esta tentativa de no perjudicar o destruir a los otros, ¿debe necesariamente incluirse mi continuar viviendo a cualquier costo?".

Volviendo nuevamente al libro "Utilitarismo", del filósofo británico Mill, es como si de repente se abriesen, por contraste, inesperadas vertientes para una mejor formulación de la

antropología negativa, yendo desde la ontología a la ética. La busca milleana del "último fundamento de la moralidad" está guiada por una actitud afirmativa nunca puesta en duda. Ella se compone de las siguientes convicciones: (1) Que la vida (humana) es algo "bueno", que es bueno haber nacido, que es bueno dar la vida. La vida es, entonces, un "bien". (2) Que el "fin último" es el aprovechamiento de la vida, el usufructo grato, la gratificación. (El "gratificacionalismo" de Mill, mejor que "utilitarismo". La palabra "gratificación" transmite las dos ideas que él quiere conservar: el placer (lo grato, "aquello fue muy grato, me agradó") y lo útil (lo gratificante, "por aquello fui gratificado, fui pago"). Las dos juntas forman el concepto de "bien pago", de "gratificación placentera" (pues podríamos haber recibido una gratificación insatisfactoria). Éste es el "primer principio". Por último, (3) Que el ser humano es capaz de alcanzar el bien supremo a través de acciones dirigidas hacia el fin último. Se trata de tres creencias afirmativas típicas del discurso moral. En todo momento se supone que la vida es buena, la gratificación posible y el humano apto.

Las éticas clásicas apostaban todas en un télos metafísico o teológico. Mill naturaliza el "fin último", lo seculariza, pero lo mantiene en su afirmatividad. La imposibilidad de realización del télos se transfiere ahora a sus versiones laicas. Como lo he desarrollado en mis libros, una "ética negativa" niega la tesis de que la vida es "buena", que sea "valor último", etc, mostrando exactamente lo contrario, la mala calidad sensible y moral del ser mismo de la vida. Desmiente el télos afirmativo asumiendo la vida como huída, y trata de proporcionar al umano un conjunto de "virtudes negativas" (abstención, vida mínima, suicidio ético) no para hacerle "feliz" (lo que sería un lujo) sino tan sólo para alejarlo del sufrimiento y ponerlo en disponibilidad de una muerte ética, que no atropelle la vida de los otros en la ansiosa "intensidad" de la propia vida.

La "falta de unanimidad" acerca del "último fundamento de la moralidad" de la que se queja Mill en su libro, no es fortuita sino producto del propio abordaje afirmativo: es imposible encontrar el "bien supremo" pura y simplemente porque no existe tal cosa. En una vida reactiva y fugitiva se diluye la idea misma de un "bien" o de un "fin" positivo a ser alcanzado. Jamás los umanos coincidirán en la formulación de aquello que pueda "hacerlos felices"; habrá muchas más chances de que coincidan en señalar aquello que no quieren, de lo que quieren ser librados. Si se buscase el principio ético en el "mal-estar último" del cual todos los humanos huyen sí se encontraría el primer principio buscado, pero es allí en donde los umanos evitan buscarlo. De una ontología y una antropología negativas sólo puede surgir una ética negativa, que será esbozada en la Parte 4 del presente Ensayo.

3. LA DESVALÍA DE LA VIDA HUMANA Y LA GÉNESIS DEL AFIRMATIVISMO EN LA HISTORIA DE LA FILOSOFÍA EUROPEA DE HESÍODO A SCHELLING (UNA REFLEXIÓN ARQUEOLÓGICA).

Introducción

Mi hipótesis historiográfica es que la desvalía de la vida humana ha sido vista ya tempranamente por todos los filósofos europeos, y que es ella, la desvalía, la que lleva a filosofar. Si la vida fuera buena no se necesitaría ejercitar tan arduamente el pensamiento para tratar de encontrar valores sustentadores. El pensamiento (tanto en el arte como en la filosofía) completa lo que falta, fantasea lo no que no está dado pero es fuertemente anhelado. Filosofar es la manera de estar y de actuar de un ser incompleto y desdichado. En este texto, trato de descubrir, en muchos pensadores occidentales, los mecanismos de esta compensación que, *a contrario sensu*, apunta hacia lo que quiere ocultar, destaca lo que trataba de amainar.

No sé cómo esto se ha dado en otros pensamientos de otras partes del planeta, especialmente en el mundo oriental. Tampoco creo que nosotros, occidentales, seamos capaces de comprender cabalmente esas otras dimensiones del pensamiento. Pero pienso que la desvalía afecta a todos los humanos; lo que cambia es la manera occidental u oriental de enfrentarla, desde los mitos hasta la más alta tecnología. El afirmativismo parece el destino inevitable de todo lo humano, la necesidad de afirmarse en el doble sentido de rechazar lo negativo y de apoyarse o afianzarse en algo. El pensamiento negativo desmonta los mecanismos afirmativos y trata de mostrar lo que ocultan. En mis libros y en las otras partes de este libro, he hecho eso en un plano sistemático; ahora quiero hacerlo aquí en un terreno histórico, aunque siempre atravesado por mi imaginación reconstructiva. No pretendo aquí una exégesis fiel, sino un aprovechamiento de autores para mi propio proceso reflexivo.

El camino afirmativo se ha dado en la historia de la filosofía occidental a través de 3 grandes estrategias: (1) Construcción de una dimensión espiritual, eterna y pura (a veces divina), de cualidad superior a nuestro mundo reconocidamente malo; mundo superior alternativo en donde se encontrarían los valores reales y superiores de los cuales nuestro mundo sería un pálido reflejo o su plena negación; (2) Construcción de una dimensión de naturaleza racional-inmanente, en donde los valores pueden ser formulados, y que suele aparecer como irrealizada,

de hecho, en nuestro imperfecto mundo real; (3) Aceptación abierta y exacerbación ostentosa de la invención intra-mundana de valores, sin construcción de mundos alternativos, sacros o profanos, y sin crítica pesimista del mundo.

Sostengo que la estrategia (1) ha sido típica de la antigüedad griega y de la época medieval; la (2) me parece caracterizar al mundo moderno, del Renacimiento hasta el siglo XIX; y la (3) es la estrategia asumida por el siglo XX, especialmente en su segunda mitad. Haciendo contraste con la afirmatividad basada en las Grandes Certezas, el siglo XX construye su propia afirmatividad en la Absoluta Falta de Certezas. Ambas son formas de afirmación.

Yo sostengo que esa actitud afirmativa no es un acto "espontáneo" y "libre", sino una imperiosa necesidad planteada por la desvalía básica y formal de la vida humana, contra la cual son creadas las afirmaciones de pensamiento siguiendo alguna de las tres estrategias apuntadas. En las actitudes (1) y (2), el mundo aparece denigrado (o, en la expresión de Nietzsche, "calumniado"): para (1), el mundo no tiene valor delante del mundo de un Supra-ser o Ultra-ser, divino o no. Para (2), el mundo no tiene valor delante de un mundo idealmente reconciliado con la Razón. La filosofía ejerce, pues, al lado de su tan declamada función "crítica", también una expresiva función consoladora, aun cuando ella no sea abiertamente reconocida como lo fue, por ejemplo, por Séneca en el siglo II y por Nicolás de Cusa en el siglo XV, como veremos. La afirmación es protección contra la desvalía, contra el sufrimiento en todas sus múltiples formas (el sufrimiento-desánimo, el sufrimiento-dolor, el sufrimiento moral). El consuelo se realiza aquí por comparación con dimensiones de vidas alternativas y mejores a las cuales siempre podemos aspirar.

En la actitud (3), hoy dominante, no hay más denigración del mundo ni visualización de otro mundo mejor. Estos específicos mecanismos afirmativos dejaron de funcionar hoy en día y hay como una ocupación apremiante y ansiosa con todo lo que este mundo (el único que hay) tiene para ofrecer al humano. El elemento consolador no desapareció, él fue incorporado a las maniobras valorizadoras del intra-mundo, con total olvido de aquel contenido crítico-pesimista que fue desarrollado por el pensamiento cuando los humanos todavía creían que los esperaba un mundo mejor. Claro que debe computarse como un error epistémico y como una debilidad moral el hecho de que no se acepten hoy en día las ricas descripciones pesimistas de los filósofos tradicionales (Séneca, Agustín, Pascal y tantos otros) tan sólo porque hayamos dejado de creer en la Salvación en la que esos pensadores aún conseguían apostar. Tal vez este

mundo sea tan malo como esos filósofos lo vieron, y, al mismo tiempo, no exista ningún otro para esconderse en él.

Claro que el tema de la consolación lleva a pensar en los profundos vínculos entre filosofía y religión aun en los siglos XX y XXI. La filosofía sería una forma de consolación laica o profana, sobre todo para espíritus que no pueden o no quieren lanzarse de cabeza y abiertamente en las consolaciones religiosas maximalistas (que dan todo lo que la consolación requiere). La filosofía contemporánea ya no se consuela con paraísos y demonios; hoy en día predominan diversos tipos de consuelo conceptual. Yo sostengo que, puestos a consolarnos, la religión continúa siendo la mejor opción, y que sería mejor retirar de la filosofía las tareas consoladoras de cualquier tipo. Toda mi filosofía negativa trata de deshacerse de cualquier tarea consoladora, lo que no significa que pretenda desconsolar, aun cuando éste pueda ser el efecto de las reflexiones negativas en espíritus afirmativos.

3.1. De Hesíodo a Lucrecio Caro

En el propio núcleo de la consolación surgen, en la filosofía europea clásica, las descripciones de los terrores del mundo. En la creación casi compulsiva de "mundos mejores", nuestro mundo queda disminuido al nivel de las sombras, el mal, el pecado y la trasgresión, precisando de punición, purificación y expiación. Comencemos con Hesíodo, que, en el siglo VIII a.c, en su obra Los trabajos y los días, ya presenta la vida humana a la luz de la pérdida de una edad primera y condenada a las asperezas del trabajo como vinculado a las culpas humanas. "*Antes de aquel día, las generaciones de hombres vivían sobre la tierra exenta de males, y del rudo trabajo, y de las enfermedades cruelesque acartean la muerte a los hombres. Porque ahora los mortales envejecen entre miserias (…) Y he aquí que se esparcen innumerables males entre los hombres, trayéndoles en silencio todos los dolores, porque el sasbio Zeus les hga negado la voz (…) Fácil es abismarse en la maldad, porque la vía que conduce a ella es corta (…) En cambio, para ejercitar la virtud los mismos Dioses han sudado; porque la vía es larga, ardua y al principio llena de dificultades; pero en cuanto se llega a la cúspide, se hace fácil en adelante, después de haber sido difícil*" (Libro I). Hesíodo recoge la idea usual en su época del trabajo como castigo. Pero, al mismo tiempo, Hesíodo ve al trabajo como una oportunidad para mejorarse moralmente, como una prueba del propio valor. El trabajo, arduo y pesado, será recompensado al final.

Hesíodo escribe su poema a la luz de una gran injusticia cometida con él en el reparto de unos bienes familiares en beneficio de su hermano Perses, después de la muerte del padre; por eso él también experimenta el sufrimiento moral al lado del sufrimiento físico de la labor sufrida de la tierra. Lo interesante es que él no reconoce esto simplemente como la situación estructural humana, sino como una situación de penuria que debe ser superada, y como el resultado de un castigo que, al mismo tiempo, sirve de expiación. Éste es el esquema que más tarde el neo-platonismo va a perfeccionar y formular de manera clara y sofisticada, pero que tiene raíces mucho más antiguas. En ese esquema, la situación humana y su sufrimiento intrínseco (como Schopenhauer y Freud van a mostrarlo mucho después) no son reconocidos (no hay en la Antigüedad una "filosofía de la existencia"), y son atribuidos, dentro de una novela metafísico-moral, a causas externas. Es como si se agregase un *plus* metafísico-moral a la situación humana para explicar y expiar su desvalía mediante una forma valiosa de vida, curiosamente la misma vida cuya desvalía ha sido descubierta.

Metafísica y moralidad van íntimamente unidas. La metafísica construye un mundo mejor y la moral proporciona indicaciones para una vida que conduzca a él. Pero entre ambas está escondida la desvalía del ser y creados los valores intramundanos, que consisten en darse cuenta de la vanidad de este mundo. El valor moral viene por la virtud que se alcanza, precisamente, a través del sufrimiento, del que hay tanto en el mundo que constituye una especie de depósito inagotable para utilizarlo como expiación, penitencia y camino de salvación. Si sólo el camino del sufrimiento salva, entonces éste es el mejor de los mundos posibles, porque sufrimiento es lo que no falta. Así, curiosamente, la desvalía adquiere un valor.

En los albores del pensamiento occidental vemos que el trabajo es realizado por las gentes humildes, prisioneros y esclavos. De esta situación social de injusticia que deja tiempo de ocio a los nobles, nace la propia filosofía. Entonces, en este mundo ni siquiera lo más grandioso está libre de enorme costo y sacrificio, propio y de otros. En el caso particular de Hesíodo, hijo de campesinos y trabajador rural él mismo, su idea del mundo mejor es una vida libre de necesidades y fatigas, a la cual se accederá, paradójicamente, a través del trabajo.

Las novelas expiatorias, compensatorias y de salvación toman tempranamente dos direcciones bien diferentes: una naturalista, en los filósofos de la naturaleza (de Tales a los atomistas); y otra espiritualista, con el orfismo y el pitagorismo. Pero se trata de dos tipos de

pensamiento afirmativo. Comienzo por la segunda, la religión de los misterios, que tuvo florecimiento en el siglo VI a.c, o sea, posterior a los poemas homéricos y a Hesíodo. En la tradición órfica, en el humano vive un principio divino que cayó en un cuerpo por causa de una culpa originaria; ese principio divino es inmortal, pero es destinado a reencarnarse sucesivamente para librarse de la culpa. Para purificarse existe la vida órfica, la única capaz de detener la serie de re-encarnaciones; hay, pues, los que consiguen llevar esa vida y los que no lo consiguen, los premiados y los punidos. La corporalidad es vista como un elemento indeseado producido por una culpa, aunque resoluble.

Pero en la línea naturalista, esta estrategia maximal, esta inflación metafísico-moral de la situación humana, esta imposibilidad de quedarse a vivir en ella sin los aditamentos de un viaje restaurador y purificador, permanece en otros términos. En el único fragmento que se guarda del jónico Anaximandro (y que mereció un largísimo estudio de Heidegger), leemos (¡en una de sus traducciones posibles!): "*De donde las cosas tienen su origen, hacia allí se encamina también su perecer, según la necesidad; pues se pagan unas a otras condena y expiación por su iniquidad según el tiempo fijado*". (Así reproduce Heidegger la traducción de Hermann Diels) Podría interpretarse que Anaximandro se refiere a la propia injusticia del tiempo, que hace que cualquier cosa surja del juego de los contrarios, injusticia que será expiada por la propia muerte del mundo. Los intérpretes vieron, incluso, posibles influencias órficas en esos pensamientos, cierto pesimismo de fondo que ve en el nacimiento una imposición injusta y en la muerte una expiación.

De estas visiones religiosas se puede extraer la idea plausible de que los antiguos veían el mundo en colores sombríos, como transmitiendo algo insondable y pecaminoso; si no algo rematadamente malo, al menos algo no bueno: algo que precisa de expiación no puede ser bueno; o puede serlo tan sólo en el sentido débil de ser un camino (metafísico-moral) hacia algo mejor. Estos textos comienzan a mostrar que la idea de la desvalía del ser, del desvalor y malestar de la vida humana atraviesa la historia de la filosofía occidental desde sus orígenes más remotos.

También en un pensador presocrático naturalista tan importante como Heráclito resuenan los mismos temas órficos en fragmentos como el 62: "*Inmortales mortales, mortales inmortales, unos viven la muerte de los demás y otros mueren la vida de los demás*" y otros, en donde aparece la idea de que la vida del cuerpo es mortificación del alma y que la verdadera

vida del alma comienza con la muerte del cuerpo (tema platónico posterior). En el fragmento 27, Heráclito parece referirse a una vida después de la muerte en un sentido expurgatorio. En la aprehensión del ser por Heráclito, Lógos y Físis se vinculan. Físis aludiendo a la eclosión, a la presencia, al abrirse (como el abrirse de una flor), al provenir, florecer y madurar. El Lógos es ley universal, lo que reúne a los contrarios y los relaciona sin anularlos en el juego entre lo uno y lo múltiplo. Lógos es palabra y pensamiento. En los orígenes del pensamiento occidental el ser se manifestaría como Lógos, como principio estructurante y organizador, en un registro puramente intelectual, aunque dinámico.

Entre finales del siglo VI a.c. e inicio del siglo IV a.c., aparece el fenómeno del pitagorismo, ligado con la existencia semi-mítica de Pitágoras, filósofo que sería el primero a haber enseñado la doctrina de la metempsicosis, sucesivas reencarnaciones para expiar una culpa. Filolau, contemporáneo de Sócrates, fue el primer pitagórico que publicó sus obras, ya en un período bastante evolucionado de las doctrinas pitagóricas. Aquí el dualismo cuerpo/espíritu es fundamental porque proporciona a los humanos la tranquilizadora idea de que el cuerpo es una prisión de la que el alma puede escapar mediante la muerte. La muerte es, pues, vista como una puerta de escape (mucho antes del cristianismo); el cuerpo – lugar de sufrimiento – como algo inesencial, y el alma como teniendo poderes para vivir con independencia de él. La idea de la reencarnación muestra claramente esa independencia en la posibilidad de una misma alma viajar por muchos cuerpos diferentes, inclusive no humanos.

Esto parece dar un inmenso dominio y control sobre la vida: la muerte única y definitiva se transforma ahora, dentro de la novela moral, en una muerte entre muertes en donde se busca la vida verdadera y purificada (o *Biós theoretikós*) que, por mérito propio, será finalmente encontrada. Esta vida se basa en el silencio, la austeridad y la castidad. (La sexualidad, centro crucial del cuerpo, es también vinculada con culpa y expiación). Los estudiosos concuerdan en que Pitágoras y los pitagóricos no inventaron todo eso sino que lo heredaron del orfismo, por lo que, a veces, se habla de creencias y doctrinas órfico-pitagóricas. Y apuntan hacia la influencia de la mitología órfica en la formación del pensamiento griego maduro y de toda la civilización occidental, por lo menos hasta el siglo XIX.

Parménides es un hito muy especial en el camino del afirmativismo filosófico, pues es el pensador que niega explícitamente el no-ser a través de una concepción del ser (siglos después retomada por Sartre) como macizo, compacto y sin diferencias internas, en donde no se puede

deslizar el no-ser. Los filósofos antiguos, naturalistas o espiritualistas, se lanzan directamente sobre el mundo con un total olvido de sí mismos, del humano que está viendo el mundo: ven lo que aparece en el campo visual, pero no el ojo. Lo primero que aparece a la reflexión es el mundo y no el humano (los objetos que vemos a través de los anteojos, pero no los anteojos). Entonces, la negatividad aportada por el ser humano (Heidegger, Sartre) no es visualizada; tan sólo el ser compacto y sin diferencias de las cosas del mundo, como si ellas fueran dadas sin observador, como si el observador fuera límite del mundo, pero no mundo (como el ojo del Tractatus de Wittgenstein). Falta en Grecia la concepción fenomenológica del ser; su concepción es puramente lógica. El ser no es existido, sólo contemplado.

La afirmación parmenídea es total: el ser es lo afirmativo, o lo afirmativo coincide con lo que es. Ser es ser afirmado, no hay ningún lugar para el no-ser en el ser. Así, el movimiento es negado, y con él, el nacer y el corromperse en la muerte. Todo cambio es ilusorio, un producto falso de los sentidos; para la inteligencia, nada se mueve, nada es no-ser, no hay vacíos. "*Ni nunca fue ni será, puesto que es ahora, todo entero, uno, continuo. Pues, ¿qué nacimiento podrías encontrarle? ¿Cómo y de dónde se acreció? No te permitiré que digas ni pienses de 'lo no ente', porque no es decible ni pensable lo que no es. Pues, ¿qué necesidad le hubiera impulsado a nacer después más bien que antes, si procediera de la nada? (…) ¿Cómo podría llegar al ser? Pues, si llegó a ser, no es, ni es, si alguna vez va a llegar a ser. Por tanto, queda extinto el nacimiento y la destrucción es inaudita"* (Poema, Parte I, 296). Ésta es la antigua estrategia filosófica de suprimir la muerte suprimiendo la temporalidad y el movimiento: la verdadera realidad es inmóvil, y el movimiento (y, por tanto, el nacer y el perecer) son un engaño de los sentidos. Esto es la obra maestra de la ocultación.

La filosofía post-parmenidea trata de salvar las perplejidades de esta concepción extraordinaria: ¿cómo conciliar la pluralidad en movimiento de los fenómenos con la inmovilidad y plena positividad del ser? ¿Cómo la desbordante pluralidad de los entes no sería reabsorbida por su principio uno e igual? ¿Cómo salvar los fenómenos? ¿Cómo explicar el surgimiento de lo múltiple a partir del uno primordial del ser? (Las aporías eleáticas). De estas aporías se burlaría más tarde Aristóteles, acusando a los eleatas, y a Melisso en particular, de estar al borde de la locura.

También en el post-parmenídeo Empédocles, del siglo V a.c., encontramos la negación explícita de la muerte y la corrupción, al lado de una explicación de la composición de las cosas

por cuatro elementos primordiales (tratando de elaborar las relaciones entre lo múltiple y lo uno): "…*no hay nacimiento para ninguna de las cosas mortales, y no hay fin en la muerte funesta; hay solamente mezcla y separación de los componentes del conjunto. Nacimiento, no es más que el nombre que le dan los hombres a ese hecho"* (Fragmento 8). Empédocles moraliza las fuerzas naturales llamándolas "amor" y "odio", y vuelve a la persistente idea de que el alma humana es un *daimon* que, por una culpa originaria, fue expulsado del Olimpo de los bien-aventurados, arrojado en un cuerpo y ligado al ciclo de los nacimientos. Los humanos que sepan purificarse se encarnarán progresivamente en vidas más nobles hasta que, libres del ciclo de los nacimientos, vuelvan a ser dioses entre dioses. Aquí el "naturalismo" empedocleano está totalmente impregnado de misticismo. Temas semejantes encontramos en Anaxágoras y en los atomistas. Para estos últimos, el nacer es un agregado de átomos, el morir es un desagregarse o disociarse del compuesto atómico, nada comienza, nada termina. Los átomos están en constante movimiento por su propia naturaleza y ellos constituyen la realidad metafísica última (y no la generación y la corrupción atestiguada por los sentidos).

La historia del afirmativismo y la ocultación de la desvalía del ser llegan a un punto de ruptura de la mayor importancia con la emergencia de la sofística, que puede considerarse como un momento de reflexión meta-filosófica de carácter fuertemente negativo. La filosofía naturalista y espiritualista anterior había desarrollado todas las posiciones posibles en torno del ser, todas las posibilidades teóricas, lo que propició el desencadenamiento de la reflexión meta-filosófica "panorámica" de la Sofística, el distanciamiento respecto de las posturas, la idea de que todas las posiciones tenían defensa, con el consiguiente descubrimiento del carácter discursivo y argumentativo de la filosofía (en lugar de vérsela como una iluminación objetiva de la verdad). Durante el período sofista, el esquema salvífico expiatorio se suspende en beneficio de las conversaciones sociales y las estrategias discursivas.

La atención puesta ahora en el hombre, el comportamiento ético y el discurso, pueden estar conduciendo la estrategia afirmativa por otros caminos. La desvalía del ser no es más interpretada míticamente dentro de cosmogonías o metafísicas naturalistas, pero es reconocida en los esfuerzos humanos por un vivir digno, por una sobrevivencia noble, una actitud que va a exacerbarse en las filosofías de las épocas helenística e imperial. La desvalía del ser se refleja en la multiplicidad de los discursos, en la inconclusividad de las cuestiones teóricas, en el sufrimiento provocado por el relativismo, en la ausencia de una verdad absoluta y tranquilizadora, en la posibilidad siempre abierta de redireccionar cualquier argumento, por más

absoluto y conclusivo que parezca. Ese nihilismo llega a su extremo en Gorgias, posiblemente el más relativista, anti-religioso y anti-mítico de los sofistas. Es Gorgias el encargado de formular la famosa cláusula del nihilismo metafísico radical: "*Nada existe, y si existiese sería incognocible; y si fuese cognoscible sería inexprimible"*. Aquí no hay culpa metafísica, pero hay obstáculo epistémico y lógico: el nihilismo metafísico se torna nihilismo discursivo. No es bueno un mundo en donde cualquier tesis puede ser probada con igual éxito.

El trinomio Sócrates-Platón-Aristóteles, es tenido, según la versión oficial de la historia de la filosofía europea, como la reconquista de la Verdad, la Moralidad y la Justicia contra el relativismo y el nihilismo sofístico. En un sentido superficial, Sócrates (por lo que sabemos de sus enseñanzas orales) ataca el misticismo órfico y coloca a la filosofía en el sano camino de la razón. Pero veremos como esa actitud crucial del intelectualismo griego no rompe totalmente con el esquema consolador y salvífico que caracterizó a la filosofía pre-socrática, sino que, de alguna forma, replantea ese mismo esquema ahora dentro de las categorías de la razón. Como si la afirmatividad de la filosofía fuera un carácter permanente que tan sólo va transformándose y cambiando de formulaciones a medida que la filosofía va avanzando, según se dice, "del mito al lógos". Los temas de la felicidad del sabio, la autarquía y el autodominio, tan cultivados posteriormente en el mundo griego y romano, tienen sus raíces en Sócrates. Pero todo ocurre como si la desvalía del ser, después de fracasadas las tentativas metafísicas de exorcismo mítico o metafísico, ahora tratase de ser amainada en el terreno del comportamiento moral por medio de una sólida actitud de indiferencia, auto-suficiencia e ironía.

Precisamente, estas virtudes radicales son las que proporcionan la actitud correcta delante de la muerte y las catástrofes naturales y humanas, pero no en una forma de vida purificadora, sino en una vida profundamente inscripta en la comunidad, aunque sea para desafiarla. No es tan sólo una vida santa, sino también política y modificadora de lo real; no puramente contemplativa, sino también activa. Esta idea (como queda claro en el libro que Kierkegaard dedicó a Sócrates) es desarrollada no en escritos transmisibles, sino en la propia vida de Sócrates. La preocupación con la felicidad y las virtudes se continúa en los pensadores llamados, equívocamente, los "socráticos menores", megáricos y cirenaicos, como Antístenes y Aristipo.

Platón es, posiblemente, la propia apoteosis del afirmativismo filosófico. Se han apuntado influencias del orfismo en el Fedón y otros escritos, pero lo especialmente

problemático en el afirmativismo platónico es su planteo racional y argumentativo del esquema expiatorio-compensatorio. Se conservan las ideas de purificación y expiación, pero el tipo de vida que conduce a la salvación es una vida racional y cognitiva. Conocimiento como purificación. La famosa "segunda navegación" platónica, con su "descubrimiento de lo supra-sensible", postula una realidad mejor como siendo la verdadera, y nuestro mundo quedando, una vez más, en la posición de lo aparente y lo falso. Ahora el mundo es regido por la Inteligencia (recuperación de un tema presocrático, presente, por ejemplo, en Anaxágoras y Diógenes de Apolonia) y, por tanto, los fenómenos se organizan de acuerdo con el Bien y lo mejor. El naturalismo crudo queda superado por un espiritualismo guiado por un ser que coincide con lo bueno. La visión afirmativa del mundo sobrevive al paso del mito al lógos; el lógos no renuncia a la salvación y la expiación, tan sólo las reformula en términos racionales ("lógicos").

Las ideas platónicas tienen características exactamente opuestas al mundo: son puramente inteligibles, incorpóreas, inmutables, unas, etc, y, además, constituyen el ser propiamente dicho, son realidad verdadera respecto de la cual todas las otras cosas "son" de manera menor y subordinada. La teoría platónica de las ideas parece, pues, la apoteosis del rechazo del mundo y el planteo preciso de su desvalía, inspiradora de la imaginación filosófica que urde, para beneplácito de la razón, un mundo que tiene todo lo que queremos y que nos fue negado: no muere nunca, no cambia, podemos conocerlo, etc. La creación de un mundo eterno es la compensación delante de la profunda insatisfacción con el mundo que tenemos: nadie crearía otros mundos si el nuestro nos diera satisfacción. La invención de otros mundos es la patencia de la desvalía del ser. Platón hace la síntesis entre Heráclito (el movimiento sensible) y Parménides (el uno inteligible), que será repetida por Kant muchos siglos después: dos mundos deben ser aceptados para que el uno y el movimiento, lo sensible y lo inteligible, sean simultáneos sin contradicción.

Habiendo tan sólo un mundo, el sufrimiento es inexplicable e inconsolable. Este mundo tan lleno de malestares debe ser transformado en un medio para alcanzar algo mejor, debe ganar una razón superior puramente inteligible que resuelva las aporías de lo sensible. La teoría del doble mundo se rehúsa a aceptar la contradicción y el sufrimiento y les proporciona una solución meta-empírica que satisface el anhelo de un mundo mejor delante de la decepción del que tenemos. En el auge de su inspiración religiosa, el Uno aparece, en la obra tardía de Platón, como un principio organizador que se eleva por sobre las ideas, proporcionando una explicación

de la totalidad de las cosas. La esfera inteligible del ser es equiparada a la esfera inteligible del bien y ambos comparados con el Sol, un sol inteligible cuyo brillo se asemeja al del sol sensible.

Gran parte de la filosofía de Platón es una reformulación racionalista de los temas órficos y pitagóricos (sobre todo en el diálogo Gorgias). La idea de la inmortalidad del alma, de la vida como preparación para la muerte y el anhelo de separarse del cuerpo en la muerte para acceder a la vida eterna del alma, son elementos míticos presentes claramente en el Fedón y otros diálogos. También la idea del cuerpo como tumba y fuente de todo mal, y la idea de expiación a través de una moral ascética. En el deseo de morir para libertar al alma se esconde una elegante fuga al terror de la desaparición definitiva. La muerte se transforma mágicamente en una puerta abierta a la plenitud: parece no haber existido nunca una idea tan profundamente despreciadora del mundo, ninguna que ratifique tan crudamente su desvalía estructural, hasta el punto de que lo mejor que la vida tiene para ofrecer es su transformación en puerta hacia otra cosa.

Un mundo del que necesitamos "libertarnos" para alcanzar la perfección, y que nos hace desear la rápida venida de la muerte, no parece ser un mundo bueno. En general, estos mundos espirituales niegan el movimiento y la muerte y postulan una eternidad supra-sensible. Con eso, en la propia maniobra consoladora, manifiestan claramente el carácter insoportable de la corrupción y la aniquilación, admitiendo que un mundo mortal y doloroso es malo y debería ser superado por algo mejor.

Aristóteles, al contrario de Platón, es la drástica interrupción del esquema expiatorio dentro del pensamiento griego, con la salvedad de la retención del *nous* como categoría organizadora del mundo, una idea claramente afirmativa. Pero él es un filósofo naturalista, aunque en una vena diferente de los jónicos; ciertamente, una mente completamente refractaria a todo misticismo salvador, tanto en su filosofía primera como en su filosofía segunda, en su teoría del conocimiento como en sus éticas. Tal vez por eso, durante el período cristiano de la filosofía, fue elegido como el Filósofo, y no Platón, por representar Aristóteles, de manera más nítida y distanciada, los resultados obtenidos por la pura filosofía, que deberían confluir con los adquiridos por la Revelación. Platón tal vez estaba demasiado cercano al cristianismo como para proporcionar los elementos de contraste para una discusión sobre las relaciones entre razón y fe.

El *ethos* inmanentista para enfrentar los problemas de la desvalía del ser de la vida, en lugar de las salidas místicas, ethos que ya había sido anticipado por los sofistas y por Sócrates,

se instala nuevamente en el pensamiento griego en el llamado período helenístico, al final del siglo IV a.c. Las salidas son individuales, el sabio es auto-suficiente y un poco insensible a los sufrimientos y reveses. Es un sabio práctico, prudente, que sabe vivir, y no tan sólo contemplar las esencias. En el epicureísmo, el estoicismo y el escepticismo, griegos y romanos, se observa algo así como un bloqueo ético de la desvalía, en lugar del tratamiento iniciático religioso, órfico-pitagórico-platónico. "Ser feliz en medio de las llamas", o sea, conseguir la indiferencia delante del sufrimiento, una vez caídos los puntos de referencia metafísico-religiosos fuertes de Heráclito, Parménides y Platón. Grecia exhausta y Roma pragmática viven el desencanto de lo inteligible, que sólo el cristianismo emergente hará nuevamente revivir.

En el período helenístico, los pensadores se alejan de la metafísica platónica y se vuelven hacia la ética. Pero se trata de una ética de la renuncia, el escepticismo y la apatía, virtudes anestésicas que proclaman, *a contrario*, el carácter poco acogedor del mundo. Aun en Epicuro, la busca de la felicidad es también busca de fuga del dolor y de recursos que ayuden a conformarse con lo poco que se consigue obtener. No parece bueno un mundo delante del cual lo recomendable sea la insensibilidad, la indiferencia o la conformidad a través de conductas de frialdad y distanciamiento. La cautela ética de las escuelas de este período muestra la desvalía en el terreno práctico, sin culpa ni expiación, en la cruda realidad de quien trata de construir una vida por lo menos no tan dolorosa en un mundo regularmente adverso.

El rechazo de la metafísica suprasensible platónica por parte de Epicuro es explícito, envolviendo Aristóteles en su juicio negativo, pero no en virtud de las obras del Estagirita que conocemos actualmente, sino de sus escritos exotéricos, que eran, a lo que parece, fuertemente platónicos. Para Epicuro, los sentido son capaces de captar el ser con firmeza, mientras que las demostraciones dialécticas vuelan en el vacío. Así, es retomado y modificado el materialismo de los jónicos y el atomismo de Demócrito, pero es agregado lo que faltaba en esos pensadores, el profundo interés por lo humano y por la ética. Lo fundamental no es conocer el mundo sino conseguir llevar en él una vida feliz o exenta de dolor; la frónesis es superior a la físis, y lo que hay que conocer de la físis es siempre en función de la conducta y la vida buena. La sabiduría práctica priva sobre el conocimiento teórico (lo mismo que en Kant siglos después). Epicuro es plenamente consciente del sufrimiento del individuo singular después de la caída de la pólis en consecuencia de la embestida de Alejandro, y urde una ética estrictamente individual que ayude a llevar adelante una vida ardua. Pero todo lo que se puede conseguir a través de la *areté* es para ahora; el alma humana, para Epicuro, es mortal como el cuerpo. La desvalía del ser no

viene aquí por la vía del consuelo, sino por la necesidad de una moral dura y firme delante de un mundo increíblemente difícil y amenazador.

Epicuro colocará claramente de relieve la maldad del mundo al elogiar los placeres "catastemáticos", correspondientes a la ausencia de dolor y de perturbación, y afirmando con pleno pesimismo que es más racional aspirar a la ausencia del dolor que al placer. Pues los placere anestésicos no corren el riesgo de los placeres positivos, de estar mezclados con dolores y riesgos: librarse del dolor no deja residuos. La ausencia de dolor, el placer catastemático, es el límite supremo que el placer puede alcanzar, una idea cautelosa muy lejos del hedonismo maximalista que se solía atribuir a Epicuro.

Motivos consoladores no faltan a Epicuro cuando se refiere al dolor y a la muerte. Los dolores intensos son breves, el dolor físico es siempre soportable, y si es muy agudo, conduce pronto a la muerte. En lo que se refiere a la muerte, el consuelo consistirá, para Epicuro, y después para Lucrecio Caro, en nuestro permanente desencuentro con ella (cuando yo existo, la muerte no existe; cuando ella existe, yo no existo). El famoso poema de Lucrecio está atravesado de pesimismo, tristeza y melancolía, mostrando como el dolor y el mal, atraviesan el mundo entero, marcando algo como un profundo desencuentro entre lo humano y la naturaleza. Es una locura pensar que los dioses se tomaron el trabajo de crear el universo para los humanos (De rerum natura, Libro V, 220). "*En no haber existido, ¿qué perdiera?"* (250). Montes y bosques, mares y desiertos, ya cubren una enorme parte del planeta que están como prohibidos para los humanos, sobre todo a través de las temperaturas muy altas o muy bajas, lo que parece ahuyentar cualquier tentativa humana de invasión.

El resto, la tierra no lo da generosamente, sino que el humano tiene que arrebatarla valientemente y sin descanso para que la naturaleza no venga a reivindicarla violentamente (290). Nada crecería si no fuera por ese inmenso esfuerzo, y muchas veces, hecho el esfuerzo, la naturaleza destruye en pocos minutos lo que fue lenta y esforzadamente construido, no sólo a través de terremotos y maremotos excepcionales sino a través de los habituales ataques de la escarcha, el frío, la lluvia, el viento o el calor. Las enfermedades y la muerte andan sueltas. "*Y el niño, semejante al marinero, que a la playa lanzó borrasca fiera, tendido está en la tierra, sin abrigo, sin habla, en la indigencia y desprovisto, de todos los socorros de la vida. Desde el momento en que naturaleza a la luz arrancó con grande esfuerzo, del vientre de la madre, y llena el sitio de lúgubre vagido como debe, quien tiene que pasar tan grandes cuitas"* (310).

En verdad, Lucrecio tan sólo canta el pesimismo ya presente en Epicuro, para quien la ética tiene que tornar sabio y fuerte al hombre en un mundo en donde los malos son felices y los justos sufren, en donde la muerte lleva prematuramente a muchos virtuosos y da larga vida a tiranos, como atestigua Lactancio hablando de Epicuro. Ciertamente, tanto Lucrecio como Epicuro ofrecen el antídoto de las virtudes, pero el antídoto no hace sino atestiguar la presencia del veneno. Escribe Epicuro: "*No por prolongar la vida disminuiremos en lo más mínimo el tiempo de la muerte; no podemos sacarle nada que nos permita escapar al aniquilamiento. Puedes, mientras vives, enterrar a cuantas generaciones quieras; no por eso la muerte será menos eterna*". Lucrecio, finalmente, exclama: "*¿Qué mal habría para nosotros en no haber sido creados?*"

Muchas veces, los filósofos, desde Epicuro a Kant, se han negado a extraer la conclusión de la desvalía de la vida a partir de sus premisas pesimistas. Así, el propio Epicuro proclamaba la belleza de la vida y la victoria sobre la muerte en medio de los dolores más terribles. Encontraremos elogios de la vida en medio de la descripción de todos los males físicos y morales, a lo largo de toda la historia de la filosofía europea. Llamo a esto el argumento "a pesar de todo", que, según creo, comete la falacia de la invulnerabilidad (*self-sealer*), porque torna irrefutable la tesis de que la vida es bella; ya que, para toda y cualquier calamidad X de la vida humana (enfermedad, injusticia, muerte, etc), siempre se puede afirmar que la vida es bella "a pesar de X". La historia de la filosofía ofrece las premisas, pero no siempre los filósofos extraen de ellas las conclusiones pertinentes.

3.2 De Séneca a Plotino

Las virtudes anestésicas, el antídoto moral ya presente en el epicureísmo, son exacerbadas en el estoicismo. No parece ser valioso un mundo en el que precisamos ser estoicos. Aquí se pone el acento en la libertad y la autonomía, en el esfuerzo ético de librarse de los ardores del mundo a través de formas de conducta y actitudes. Lo que importa es aquello que está en nuestro poder, el resto tiene que ser aceptado con resignación y soportado con entereza. Aquí tampoco hay nada que expiar, pero sí algo que soportar; la misma desvalía, antes enfrentada por la mística salvadora, ahora por una ética de la insensibilidad. En los dos casos, el dolor del ser es reconocido *a contrario*, porque sin él no necesitaríamos ni de la expiación

metafísica ni de la ética insensible. Que exista antídoto no le tira a la vida su veneno; al contrario, lo confirma.

La muy celebrada invención estoica de las cosas indiferentes (*adiáfora*), que no son ni buenas ni malas, tales como vida, salud, placer, belleza, fuerza, riqueza, buena reputación, nobleza de estirpe, muerte, enfermedad, pena, felicidad, debilidad, pobreza, ignominia, estirpe humilde, etc (esta lista es de Diógenes Laercio), se puede considerar una obra maestra de afirmativismo. Todo aquello que no controlamos, todo lo que es relativo al cuerpo, al funcionamiento biológico, es considerado como "indiferente". Así, la mayor parte de las adversidades son negadas como males. Por lo demás, el *dictum* moral fundamental estoico es: "vivir según la naturaleza", y como la naturaleza humana es racional, "vivir de acuerdo a la razón", un tema socrático que se exhuma en el estoicismo, epicureísmo y demás tendencias helenísticas.

Pero ninguno de estos pensadores clásicos enfrenta la "objeción de la violencia": ésta también es "natural", en todos los animales, incluido el animal humano; ella no desaparece con la racionalidad, sino que el animal racional es racionalmente violento, es violento al modo racional; por eso practica crueldades y desconsideraciones que los otros animales no consiguen practicar. ¿Debemos entonces vivir de acuerdo con las tendencias natural-racionales de la violencia? Si se dice que no, que la violencia debe ser evitada en lo posible (aun cuando sea admitida excepcionalmente, en la legítima defensa o en la "guerra justa"), entonces se abre una excepción al "vivir según la naturaleza". Aquí el elemento afirmativo parece presente en esta tendencia a ver a la naturaleza como "buena" y en no ver sus aspectos crueles y devastadores (como lo será más tarde en la concepción nietztcheana de la naturaleza y de la vida).

Muchos pensadores antiguos sostuvieron que la fuente de la infelicidad reside en las pasiones, los impulsos, los deseos; el camino fácil de la felicidad, para la mayoría de los humanos, reside en la tentativa de satisfacer esas pasiones e impulsos. Pero ellos se muestran insaciables y dejan triste e insatisfecho al humano después de obtenerlos. La filosofía occidental clásica enseña que, entonces, el camino hacia la verdadera felicidad, la felicidad filosófica del sabio, es, de algún modo, o renunciar a esos impulsos o aderezarlos de una manera que no se dependa de ellos de manera absoluta. El intelectualismo estoico, heredero del intelectualismo socrático, oculta las dificultades endémicas de estas tentativas, hasta que el tema de la voluntad, y su difícil relación con el intelecto, sean desarrollados posteriormente, sobre todo a partir del

siglo XIX, con algunas anticipaciones medievales, como veremos. Los filósofos griegos continúan viendo los fenómenos del deseo y la voluntad como dependientes de partes del alma y vinculados con juicios falsos, o sea, aún de manera intelectualista. La apatía estoica proviene de una supuesta capacidad de dominio racional de las pasiones, una idea ética fuertemente afirmativa.

Al escéptico Pirro le agradaban especialmente los pasajes de Homero en donde éste describía las miserias de la vida humana, y todos los pasajes homéricos en donde se habla de la inestabilidad de la condición humana, la inutilidad de los propósitos y la pueril locura de los humanos. El escepticismo, al deshacerse de todas las grandes convicciones en la verdad y el ser, funciona como otro poderoso mecanismo de defensa delante de las heridas del mundo. El escepticismo radical protege, en la medida en que las creencias fuertes exponen a mayores peligros. Como los estoicos, los escépticos pregonan la apatía. Permanecer adoxastos, o sea, sin opinión, suspender el juicio, es permanecer sin agitación, no se dejar abatir por nada: nuevos baluartes contra un mundo incómodo y agresivo.

En las escuelas filosóficas imperiales veremos la re-edición de las doctrinas del helenismo. En ese período, una figura particularmente interesante es Séneca que, en sus escritos consolatorios, paradójicamente, destila su visión negra de la vida. A su tía Marcia, que ha perdido un hijo, la consuela recordándole que nunca tuvo ninguna garantía sobre aquello que perdió, y que si ella pensaba que la tenía, vivió equivocadamente. Esto se aplica a cualquier cosa que perdemos (posesiones, honores, prestigio, hijos o la propia vida: "*No tenemos más que el usufructo; la fortuna limita a su voluntad la duración de sus beneficios: dispuestos debemos estar siempre a devolver lo que se nos dio por tiempo incierto, y a restituir sin murmurar a la primera petición. Pésimo deudor es el que insulta a su acreedor*" (Consolación a Marcia, X). Nada nos ha sido prometido sobre salud, eternidad o longevidad, de manera que nada se nos quita cuando las perdemos.

La idea de una vinculación interna entre vida y muerte (entre nacer y morir) está claramente expuesta por Séneca: "*Cuando te quejas de la muerte de tu hijo, acusas al día de su nacimiento, porque al nacer se le notificó la muerte. Con esta condición se te dio; y el destino le persigue desde que quedó concebido en tu seno (…) Por qué llorar esa parte de la vida Llorarse debe la vida entera. Nuevas desgracias caerán sobre tú antes de que hayas satisfecho a las antiguas*" (X). "*Nacida mortal, has concebido mortales: ser corruptible y perecedero, sujeto a*

tantos accidentes ny enfermedades. ¿Esperabas que tu frágil materia engendrase la fuerza y la inmortalidad? (XI). "*Has nacido para perder, para temer y desear la muerte, y lo que es peor, para perecer, para esperar, para inquietar a los otros y para no saber nunca cuál es tu condición.* (XVII).

Pero la reflexión negativa de Séneca sobre la vida humana no se detiene en la cuestión de la muerte de los seres queridos, ni siquiera en el suicidio (que él mismo cometió, a instancias de Nerón, su patrón), o sea, en la muerte de los que ya existen, sino que escarba en el propio nacimiento y en los seres posibles y se cuestiona, como pocas veces en la historia, el propio problema del surgir, del nacer mortal. Él usa la metáfora de un viaje a Siracusa; si se dijese a quien va a partir: "*Voy primeramente a darte a conocer todas las incomodidades y satisfacciones de tu próximo viaje; después embárcate"* (Id). Describe entonces las bellezas del viaje, las islas, el remolino, las fuentes, el puerto y el sol. "*Pero cuando hayas contemplado todas estas cosas, estío pesado y nocivo emponzoñará los beneficios del cielo de invierno. Allí encontrarás a Dionisio el tirano, verdugo de la libertad, de la justicia, de las leyes, ávido de poder (…)Ya sabes lo que puede atraerte y lo que puede contenerte: parte o quédate"* (Id).

Séneca compara el nacimiento con un viaje a Siracusa, y declara que no puedes quejarte de las amarguras del viaje una vez que decidiste emprenderlo. "*Refiramos a esta imagen la entrada del hombre en la vida. (…) Supón que se me llama en el día de tu nacimiento para aconsejarte. (…)* Describes entonces todas las bellezas de la vida. "*Pero también encontrarás mil azotes del cuerpo y del alma, guerras, latrocinios, envenenamientos, naufragios, huracanes, enfermedades, prematura pérdida de los nuestros, y la muerte, tal vez dulce, tal vez llena de dolores y tormentos. Delibera contigo mismo, y pesa bien lo que deseas; una vez entrado en esta ciudad de maravillas, por aquí hay que salir. ¿Responderás que quieres vivir? ¿Por qué no? Pero considero que no consientes en la vida, puesto que te quejas de que te quiten algo. Vive, pues, según lo convenido. Pero nadie, dices, nos ha consultado. Nuestros padres consultaron por nosotros; conocían las leyes de la vida y nos engendraron para soportarlas"* (XVIII).

Las escuelas estoicas, epicureístas y escépticas del período imperial, así como tendencias paganas subsistentes durante la época posterior al surgimiento del cristianismo (como la gnosis pagana), representan, dentro de la presente reconstrucción, algo como los últimos estertores del consuelo pagano. Es una época de extrema desesperación, algo que se

nota fuertemente en los escritos de Séneca, pero que está concentrado en todo aquello que los filósofos habían conseguido decir sobre las posibilidades humanas del "soportar la vida". El paganismo tardío estaba en el límite de sus fuerzas existenciales. Una desesperación tan profunda necesitaba de un remedio drástico, de un tratamiento de choque, de un tipo de pensamiento capaz de dar al humano todo lo que necesitaba para sobrevivir en un mundo horrible, un pensamiento que dé un sentido a la vida y al sufrimiento, y que, a través de una forma de vida, permita esperar premios metafísicos que nunca fueron imaginados por el paganismo: un Padre eterno Creador del mundo y providente, vida eterna después de la muerte incluyendo resurrección del cuerpo y otras maravillas, nada fáciles de obtener pero posibles a través de gran esfuerzo. Los antiguos daimón griegos, que perturbaban la razón, son sustituidos por ángeles y todo tipo de entidades intermediarias encargadas de tornar la vida de los humanos más comprensible, aunque no menos dolorosa, a través de anuncios y mensajes.

Así, el cristianismo puede considerarse como la apoteosis del afirmativismo en filosofía, un conjunto de contenidos donadores de sentido y consuelo para esta vida y anuncio de la otra, el único tipo de pensamiento que, en su carácter absoluto y curiosamente funcional, era capaz de curar el insoportable dolor del paganismo tardío. La humanidad, después de intentarlo todo, se da a sí misma lo que precisa para vivir y morir en un mundo lleno de todos los sufrimientos tan bien descritos por el paganismo. Este mismo mundo deberá transfigurarse para que esta increíble y exacerbada respuesta humana a la desvalía del ser pueda abrirse camino y triunfar durante siglos en la imaginación occidental. El extraordinario triunfo del cristianismo, en la presente lectura, representa el definitivo triunfo sobre la desvalía del ser y, al mismo tiempo, su manifestación más ostentosa: todos los males del mundo deben ser primero admitidos para que se vea al cristianismo como la filosofía más adecuada para enfrentarlos.

Una figura fundamental para entender todo esto es el hebreo Filón de Alejandría, una especie de precursor de la Patrística y, de manera mediata, de la Escolástica, que va a consumar la síntesis (¿superadora?) del pensamiento griego con el cristianismo triunfante, síntesis que Filón sugiere de manera aún oscura. Él comienza por un ataque mucho más radical que el de Platón al materialismo griego, formulando un tipo de espiritualismo nunca visto antes, una negación radical de lo corpóreo y material, visto, a lo sumo, como medio para una realidad superior. En sus comentarios a la Torá, adopta la palabra de Moisés como ley última por la cual tienen que ser juzgados todos los pensamientos filosóficos. La razón griega queda totalmente subordinada a la fe mosaica, que no era propiamente pensamiento en ningún sentido hasta ese

momento admitido. Por primera vez, el pensamiento se enfrenta con una Revelación que tiene casi total primacía sobre él. (Aparecen en el mundo varias revelaciones, como la del Corán para los árabes). En el estilo expositivo y la metodología, el método alegórico, ya usado por Platón, es utilizado por Filón y seguidores hasta el paroxismo.

Las principales ideas transmitidas por la Biblia eran, como se sabe: el monoteísmo concentrado en un Dios único, paterno, providente y amoroso; el creacionismo del mundo a partir de la nada; Dios como fuente y fundamento último de la moralidad; la vida humana como caída a partir de un pecado original por desobediencia de las leyes de Dios, trayendo como castigo el trabajo, el esfuerzo, el sufrimiento y la muerte, o sea, todos los elementos cruciales de la condición humana; la vida como camino para la salvación, ligrada no sólo por las propias fuerzas sino también por la Gracia divina. El mundo adquiere un sentido cósmico yendo hacia su plena realización en el Reino de Dios sobre la tierra. Contra el orgullo pagano, hace falta ser humildes, aceptarse como nulidad ante el Gran Padre eterno creador que, aunque a veces se enfurece, nos ama y está preocupado con nuestra salvación.

La desvalía del ser, inexplicable y dolorosa en el paganismo, ahora recibe una explicación sublime: el mundo es así tan malo porque es el lugar que Dios eligió para salvarnos; un mundo, por tanto, lleno de obstáculos, sufrimientos y terrores como corresponde a un lugar de prueba, penitencia y expiación. ¡Ahora sabemos por qué el mundo tiene que ser tan malo! Incluso, sabemos por qué no es absurdo desear fervientemente que sea todo lo malo que consiga ser, porque eso puede favorecer, de maneras tortuosas, nuestra salvación. Y no podemos quejarnos, pues fuimos nosotros los que perdimos los bienes que Dios nos había dado: la condición humana es nuestra segunda oportunidad. Y el pacto con Dios (“testamento” significa “pacto”) es unilateral: tenemos que aceptarlo.

A partir de Filón, el afirmativismo salvador, el doble mundo, el esquema de la caída y la expiación, comienzan a configurar el esquema que también el neo-platonismo, con sus propias categorías, va a acabar de formular. Ahora el mundo no es gratuito, tiene un sentido, y el ser humano ocupa un lugar de privilegio dentro de él. En verdad, se habla mucho del esfuerzo de síntesis entre el racionalismo griego y el mensaje cristiano, pero el racionalismo griego ya estaba tan impregnado de misticismo y religión en la tradición órfica, platónica y pitagórica, que la tal síntesis con el cristianismo no debía ser tan trabajosa. (La síntesis con el aristotelismo, como intentada muchos siglos después, sí podía plantear desafíos, por ser Aristóteles un pensador al

margen del esquema salvador y expiatorio, tal vez un pensador más profundamente fuera de su época de lo que se acepta habitualmente).

La filosofía racional tiene ahora que ocupar un lugar subordinado a la teología, porque en ese momento particular de la humanidad, se trata de “salvarse” y no, prioritariamente, de conocer. La sabiduría se subordina a la sapiencia guiada por la fe y la Revelación. Los razonamientos son frágiles e inseguros mientras que la fe es absolutamente segura y confiable. Es abandonado (no, como se dice a veces, “superado”) todo inmanentismo y materialismo que se refiera fríamente a los sufrimientos del mundo; se trata de abrazar un tipo de saber que nos ayude no simplemente a enfrentarlos (como los estoicos) sino a darles un sentido. Lo corpóreo se torna consecuencia de lo incorpóreo, verdadera realidad, verdadero ser. Toda explicación material del mundo es inteligible pero desanimadora; la explicación bíblica es, por el contrario, animadora aunque a menudo difícil de entender o decididamente no inteligible; el mismo Dios comienza a ser concebido como inefable, inexprimible y escondido, ni siquiera designable mediante nombres (teología negativa). El misterio es un elemento fundamental del nuevo esquema de pensamiento.

Por ser creación divina a partir de nada, el mundo tiene que ser bello y bueno, a pesar de las apariencias; pues es creado por un acto de voluntad de un Ser bueno. El mal no puede tener realidad, lo bueno debe coincidir con el ser. Pero no es que el mundo sea bueno en términos absolutos, ya que él no tiene ningún valor si comparado con su Creador, fuente de todo valor. El mundo tiene tan sólo el valor derivado que permite, a través de una forma de vida, reconducirnos a Dios. Todo es gracia, repite Filón de Alejandría. El mundo es bueno para Dios, el ser supremo; nosotros tenemos la culpa de que no sea bueno para nosotros también. Las ideas platónicas son llevadas para la mente de Dios como entidades intermediarias, y Filón desarrolla una rica angelología, tratados sobre ángeles que median nuestra relación con Él de variadas maneras. Nunca el ser humano tuvo tanto, pero tampoco nunca el precio fue tan alto: como lo vería Kierkegaard mucho más tarde, la fe comienza cuando termina la razón.

Es claro que este esquema de pensamiento tiene que negar explícitamente la mortalidad: el alma se torna inmortal cuando Dios le da el soplo de su espíritu. Para eso, debemos abandonar el interés por el mundo y substituirlo por el interés por Dios; esto, según Filón, ocurre en el momento en que tomamos plena conciencia de nuestra propia nulidad; cuando se reconoce la propia nada (la propia desvalía), comienza nuestra salvación. La vida feliz

ocurre, pues, cuando se trasciende la esfera humana. Filón pone las bases del desprecio metafísico por el mundo y la vida humana, con los humanos tan sólo iluminados por la esperanza de una salvación personal guiados por las leyes divinas.

Ya en todo lo expuesto podemos ver que se va construyendo en la historia un esquema de pensamiento inspirado en el antiguo orfismo y pitagorismo y recogido por Platón, que recibe una formulación ético-práctica en las escuelas helenísticas e imperiales, que tiene en Filón de Alejandría su primera formulación clara y que recibe su concretización cabal tanto en el cristianismo como en el neo-platonismo, de maneras diferenciadas pero contemporáneas. De Filón a Plotino, estas ideas pasan por el llamado “platonismo medio”, por el neopitagorismo y por la hermética mística, preparando el terreno del neoplatonismo de Plotino y Proclo. Este esquema se mantiene, con variaciones diversas, como iremos viendo, en los padres griegos como Clemente y Orígenes, en los padres capadocios, el legendario Pseudo-Dionisio Areopagita, San Máximo Confesor, San Juan Damasceno, San Agustín, Escoto Erígena, Alfarabi, Avicena, San Anselmo, Roberto Grosseteste, San Buenaventura, San Alberto Magno, Santo Tomás de Aquino, Nicolás de Cusa, los neoplatónicos florentinos (Pico Della Mirándola), los místicos y teósofos protestantes (Franck, Boeme), Leibniz, Kant, el idealismo alemán y Karl Marx.

Este esquema de pensamiento es sensiblemente modificado por algunos de los filósofos mencionados (notablemente, por San Agustín, Santo Tomás, Kant, Hegel y Marx), pero quiero mostrar que sus líneas generales se mantienen. La persistencia de ese esquema me parece constituir el origen del afirmativismo ético y ontológico del pensamiento occidental a lo largo de los siglos. Sostengo que la afirmatividad (y, sobre todo, la identidad del ser con el bien) y el cierre sistemático de los espacios que (al menos por algún tiempo) tendremos que seguir llamando “negativos”, son residuos de estructuras religiosas de pensamiento (pues la religión es afirmativa por esencia).

Interludio: primeira formulación del Esquema

Quiero detener por un instante mi estudio histórico en este tránsito de Filón a Plotino, y antes de entrar de lleno en el segundo, tratando de delinear el esquema al que estoy refiriéndome. El mismo se desarrolla, aproximadamente, de la siguiente manera:

1. Hay algo que tiene el máximo ser. Este algo puede ser o no un alguien, puede ser o no un Dios. Puede ser una Unidade, algo perfecto y supremo. Este máximo de ser suele ser remoto, escondido, a veces ininteligible e innombrable, pero siempre se puede saber algo sobre Él aunque sea por una vía negativa o privativa.

2. El ser que es máximamente, también es máximamente bueno. El máximo ser coincide con la máxima bondad. El ser es idéntico al bien. (La idea de que mientras más algo sea, más bueno es).

3. De ese ser supremo sale el mundo, sea por emanación o por creación, o por modos intermediarios de surgimiento. En el creacionismo se insiste en que Dios hace al mundo por bondad, ya que, al hacerlo, lo saca "de la nada", que es visto como algo malo e imperfecto. Se supone, entonces, que es bueno sacar algo del no-ser para llevarlo al ser.

4. Pero: en el mundo hay el "mal", los sufrimientos naturales y humanos, las enfermedades y las actitudes hostiles de los humanos unos contra los otros, guerras, incomunicación y, finalmente, la muerte. Así, dentro del esquema, nace "el problema del mal", y el problema de cómo de un principio bueno puede surgir un mundo malo.

5. Como el principio es máximamente bueno y de él surgió el mundo, el mal del mundo debe ser obra del ser humano o provenir de otras fuentes que no el ser supremo. Si el humano es culpable del "mal", entonces hace falta dotar al humano de cierta autonomía, para que él pueda haber "optado por el mal".

6. Ahora hay todo un proceso de "retorno" a la unidad o a la perfección perdidas por el "mal", un camino correctivo, de redención o expiación, como una nueva oportunidad que el principio (Dios, en muchos casos) da a los hombres para vivir virtuosamente. Hay, pues, una reconciliación, una cura, una salvación, un auto-conocimiento, un re-encuentro. Esta reconciliación suele hacerse por pasos, atravesando jerarquías de seres, situaciones, momentos, tesis, etc, en una especie de viaje de restauración o expiación. (Estas son *road-philosophies*, pero en donde el viaje es siempre tan sólo "de vuelta". Cuando nacemos, el viaje de ida ya ocurrió).

Este Esquema transmite, evidentemente, una lectura moral del mundo. Hay algo originariamente bueno que se pierde – casi siempre por culpa de la intervención humana - y que debe ser “recuperado”. Nunca la desesperación de vivir fue tan notoria como en esta línea de pensamiento, una necesidad tan obsesiva e impostergable de creer en algo más allá del mundo, acompañada por una profunda desesperanza de lo dado, una repugnancia delante del penoso espectáculo del mundo que sólo puede tolerarse considerándole desvío o pérdida, algo que debe ser salvado, curado, reconciliado. En sí mismo, no vale nada. (El esquema neoplatónico, en particular, toma la forma de una gigantesca Burocracia Metafísica organizada jerárquicamente, que tiene la función de poner entre la Unidad reconciliada y nuestra miseria, el necesario puente de un ejército frondoso de seres intermediarios, capaces de llenar el agujero deprimente de nuestra existencia).

* * *

En el gnosticismo del siglo II, este Esquema adopta estilos barrocos de exposición. Los gnósticos ven al mundo como el propio reino del mal y nuestra permanencia en él como un exilio. Dios es remotísimo y esencialmente bueno, por lo cual no puede ser causa del mal. El mundo fue creado, realmente, por un demiurgo malo (que a veces se identifica con el Dios del Antiguo Testamento), que tiene que ser rescatado por un Dios bueno (Cristo). El gnosticismo es un fruto del paganismo tardío, lleno de pesimismo y desesperación, que sólo consigue expresarse a través de herejías y desvíos. El Esquema entiende el surgimiento del mundo como una emanación ontológica necesaria, y el “mal” consiste simplemente en la imperfección original de todo lo emanado, sea lo que sea. Se trata de un mal puramente formal o metafísico, no un mal en forma de pecado o falta particular que habría sido “cometido” por un ser emanado. (Esto cambiará radicalmente en la versión cristiana del Esquema). El ser emanado no es malo por hacer algo, sino sólo por ser (por haber emanado). La versión emanatista del surgimiento del mundo debe dispensar de responsabilidad moral al Dios-Uno, por tratarse de un surgimiento necesario y no voluntario.

La “distancia” ontológica entre el ser supremo y el ser humano es llenada, según el gnosticismo, por una jerarquía de seres intermediarios, ya en el viaje de vuelta del proceso. Dios se degrada al emanar otros seres a partir de Él, pero la jerarquía de seres queda ahí para ser utilizada en un eventual viaje de regreso y reconciliación con el primer Principio (como el niño del cuento que deja caer migajas de pan por el camino para poder regresar). El mundo no es el paso

del no-ser al ser, sino – jerárquicamente - del supra-ser al menos ser. El concepto afirmativo que guía este esquema es que el bien se va degradando al mismo tiempo que el ser. Nuestro mundo sensible es, al mismo tiempo, máximamente degradado ontológica y éticamente (los gnósticos y muchos otros consideran a la materia como la fuente del mal). Es la curiosa idea de que cuando se va perdiendo cualidad ontológica también se va perdiendo bien moral. (En todo este esquema se ve al mundo correctamente, tan malo como es, pero se atribuye su maldad a una especie de "caída").

Haciendo la diferencia entre mal metafísico y mal moral, claro que no es extraño que a medida que se pierde ser aumente la imperfección original, el puro defecto de haber surgido. Pero ese "mal" parece pre-moral y no implica ningún prejuicio afirmativo. Lo curioso es cuando se introduce en el Esquema (y esto será paroxísmico en el cristianismo) una noción de "mal moral" y de "bien" que no se identifica simplemente con la perfección ontológica. Es la identidad del ser con el bien moral lo afirmativo, y no el mero bien ontológico. (Y es el mal moral, la creencia en que los humanos son malos, lo que es afirmativo, y no el mal ontológico, el mero malestar de ser). No hace falta que ninguno de los seres intermediarios cometa un pecado específico para introducir el "mal" en el mundo, puesto que el simple hecho de la imperfección ontológica original del surgido (emanado) llevará, inevitablemente, también a una merma de bien moral, por finitud y limitación.

No hace falta tornar aún más barroca la historieta afirmativa haciendo intervenir algún presunto "hecho" (tipo "pecado original") que sería la fuente específica del "mal moral". En el esquema emanatista, el mal ontológico es formal y proviene simplemente de ser, y no de ser así o asá, en tanto que el presunto mal moral tiene un contenido específico (o le dieron uno), apareció en el mundo por tal y tal motivo, etc. En este sentido, el "mal moral" es óntico, no estructural, y podría no haber acontecido.

Lo que se ha pintado con los colores del pecado y la caída, es simplemente el ser, pero un ser que los humanos no son capaces de enfrentar en su temible imperfección originaria (traducida en dolor y padecimiento) sin agregarle algún motivo adicional, algún *plus* de sentido. Precisamente por eso es que un "retorno" tiene que ser siempre posible. Si se tratase de un simple hecho, lo hecho hecho está, y no habría regreso posible. Pero, según el esquema emanatista, nada material ocurrió, tan sólo el desarrollo formal del ser que sólo puede desarrollarse "hacia abajo", vía degradación ontológica. Una especie de viaje con retorno. El

asceta puede intentar el ejercicio de ascesis porque él “no hizo nada”, simplemente fue. Dentro de su espíritu, el esfuerzo ético-ontológico consistirá en tratar de vivir a la altura de los principios ontológicos supremos. Ésta es la “solución” que compatibiliza la “bondad del ser” con la “maldad del mundo”: que el mundo no es suprema o máximamente, mas es siempre de forma degradada. Entonces todo está muy bien, pues estamos tan abajo que, si nos movemos, sólo podemos subir.

En vez de decir que la maldad del mundo muestra que el ser es o puede ser malo, se dice que el mundo puede ser tan malo sólo porque, en sentido supremo, “no es”, está ontológicamente degradado. Originalmente, el ser y lo bueno coinciden, pero esa coincidencia se quiebra en las etapas ontológicas posteriores al primer Principio. El mundo es, pues, resultado de un largo proceso de degradación ontológica. Es típico del Esquema, desde Plotino a Kant y Hegel, la dualidad de mundos. Está prohibido por el Esquema que exista solamente un mundo, al menos si se quiere sugerir que ese único mundo es éste. El mundo que realmente vale nunca es el nuestro, es siempre otro. Para llegar al mundo bueno y valioso (que no es éste) es preciso viajar, hay que trasladarse, hacer un esfuerzo, pagar una deuda, hacer penitencia, saldar una cuenta, realizar alguna cosa meritoria que compense la falta, el hueco, el pecado. Es el alivio, transmitido por el Esquema, de que se pueda hacer alguna cosa con la desvalía del ser que no sea tan sólo padecerla.

Se vincula una perfección moral a las diversas capacidades que el ser humano tendría para retornar al Principio; la virtud moral está relacionada con la capacidad que el humano tendría de desprenderse de lo material, lo cambiante y lo múltiplo. En verdad, no hace falta haber cometido ningún pecado moral para decaer, tan sólo haber sido emanado; pero hace falta una virtud moral para elevarse siguiendo la jerarquía de los seres, pues esto es algo que yo debo elegir; y puedo ser o no capaz de hacerlo. El regreso no es necesario, como lo fue el viaje de ida, el de la degradación. Cuando tomamos conciencia de nuestra vida, del lugar en donde fuimos arrojados, ya tenemos que correr para comprar nuestro pasaje de vuelta. La ida fue, simplemente, el nacimiento. Toda nuestra vida es, según el esquema, un regreso, pero un regreso que es progreso respecto de una regresión fundamental. Para quien nace regresado, regresar es un progreso.

Si se quiere, se trata de un regreso anti-natural, anti-ontológico. No está planeado que haya un ser que, de repente, decida regresar. Esto exige un esfuerzo ético ontológicamente

imprevisto. La degradación, en cambio, es gratis, viene garantizada por el mero ser. La emanación es un viaje sólo de ida. En algunos autores del Esquema, para la mayoría de los humanos hay tan sólo viaje de ida, y los que consiguen regresar son muy pocos. Otros autores son más piadosos. Pero, de todas formas, regresar cuesta un esfuerzo relacionado siempre con un gesto moral. En algunas versiones del Esquema, todos los seres – no sólo el humano – tienen la capacidad de volver al primer Principio, en cuyo caso el proceso nuevamente se ontologiza, ya que se trata de una especie de "despliegue" forzoso del Uno y no de la decisión de un ser cualquiera en cierto nivel del despliegue.

El maniqueísmo introduce un elemento nuevo y ventajoso: la idea de que "el mal" no es una pura privación, sino que él sigue su propio principio. La creencia en Satanás, juntamente con la creencia en Dios, tiende a reproducir la simetría típica de la filosofía. (Los esquemas religiosos desequilibran la simetría filosófica para algún lado). Decir, por ejemplo, que Satanás no existe, que el mal es simplemente la ausencia de Dios, y que no se precisa de ningún principio independiente para el "mal", es ya colocar la plenitud ontológica de un lado e interpretar al otro sólo privativamente. De igual forma, se podría considerar a Dios privativamente y decir que él es meramente "ausencia de mal".

Yo pienso que la filosofía debería tratar de no identificar el ser con el bien, el no-ser con el mal, no ver al mundo degradantemente sino como un dato, incluyendo sus muchos datos "negativos" (y que no habría que llamar así), como algo completo que no remite a ninguna "degradación". Así escaparíamos a la colosal fuerza del Esquema. Es interesante pensar que Satanás tal vez esté tratando de mostrarnos otras maneras de vivir y no simplemente "el mal". Es mérito de Maní, igualmente, haber visualizado la posibilidad de ver a la generación como un mal moral. Maní recomendaba la virginidad o bien la unión sin hijos para evitar la propagación del mal en el mundo. Ésta es una buena señal de abertura de los espacios "negativos", llamados así tan sólo relativamente al afirmativismo vigente. (Al final de estos pensamientos, la dicotomía afirmativo/negativo debe desaparecer).

En el camino que conduce a Plotino, el más importante formulador del Esquema cuya vigencia secular estoy tratando de mostrar, encontramos la figura de Numenio de Apameia, en Siria, en el siglo II d.c, que intenta una reunión entre Platón, el pitagorismo y la sapiencia bíblica de Filón. Según él, el ser tiene que ser concebido como eterno, incorpóreo y trascendente, idéntico a sí mismo, sin nacimiento ni muerte ni ningún tipo de movimiento o de cambio. Es el ser

de Parménides ahora identificado con el ser de Dios. Numenio llegó muy cerca de las formulaciones neo-platónicas.

La mayor parte de los pensadores vinculados a la Patrística griega o latina de los primeros siglos después de Cristo, son subyugados, de una manera u otra, por el Esquema. Clemente de Alejandría, en el siglo II d.c., un estoico que se tornó cristiano, se dedica a combatir la “falsa gnosis”, puramente negativa, tratando de formular “la verdadera”, según la cual la ciencia y la fe se reconcilian, un tema que atravesará los siglos hasta el final de la Escolástica. Uno de los primeros autores de este período, que introduce claramente la cuestión de la libertad en el Esquema, es Orígenes (del siglo II al III d.c.), que al mismo tiempo ataca frontalmente al maniqueísmo. Las criaturas racionales tienen libre albedrío y esa libertad lleva a cada una de ellas a progresar imitando a Dios, o a decaer por su propia negligencia. Posiblemente la libertad sea uno de los elementos más pintorescos de la historieta cristiana. Pues los hombres parecen no tener responsabilidad (ni libertad) en el proceso de corrupción, pero sí la tendrían en el esfuerzo y la decisión de regresar a niveles ontológicos más dignos y elevados. También en Orígenes encontramos la idea de que lo corpóreo nació como consecuencia del pecado, siendo el cuerpo no algo totalmente malo, pero sí un instrumento de expiación y purificación a través de reencarnaciones. La doctrina de la apocatástasis es la idea de la reconducción de todos los seres a su estado original. Nuestro mundo, en todo caso, es presentado como una especie de despliegue equivocado, que precisa redimirse volviendo al origen.

El espíritu de la filosofía de Plotino es el de libertarse de este mundo para reunirse con el Uno primordial. En su esquema, lo corpóreo, la materia, aparece en el último grado del desarrollo descendente del Uno, y es una obligación tratar de despojarse de lo material para ascender místicamente al Uno. El mundo, nuevamente, no es algo bueno por sí mismo, sino tan sólo vía para algo mejor. Pero, contra los gnósticos, Plotino persiste en la positividad del mundo, aun cuando sea en este registro de puro camino hacia otra cosa. En su filosofía jerárquica hay una procesión de hipóstasis (Uno, Espíritu, Alma, hasta llegar a la materia), y un proceso de purificación, remontando en sentido inverso el camino de la procesión. Pero lo sensible no tiene autosuficiencia, auto-sustentación.

La descripción del Uno es negativa (se dice más lo que no es que lo que es) y concientemente inadecuada (se le atribuyen predicados que no le convienen sólo para dar aproximadamente una idea suya, pero, estrictamente hablando, lo que se dice son sin-sentidos).

A través de esta descripción negativo-ininteligible, el Uno aparece como impensable e inefable, como totalmente otro, como profundamente alejado del mundo, absolutamente extraño, como si el bien y el ser absolutos tuvieran que entenderse como alejamiento radical de este mundo, como si el Uno no pudiera mancharse con cualquier aproximación a nosotros y a nuestra situación: una colorida pintura de la desvalía del ser por contraste. Es claro que lo supremo, lo absoluto, lo bueno, lo máximamente ser no puede expresarse ni entenderse con nuestras categorías. La luz y la fuerza del Uno van disminuyendo a medida que se proyectan en nuestro pobre mundo sin que ellas disminuyan en el propio Uno.

El sufrimiento humillante y terrible de nuestra condición (que el propio Plotino sufrió, enfermo, con las manos y pies llenos de llagas y casi sin voz, solitario en el interior del país), estas filosofías lo colocan como el apéndice de una realidad superior, de carácter espiritual, como para soportar mejor la cruda materialidad de nuestras desdichas: en lugar de lo natural dado tenemos un natural que es degradación de una realidad espiritual superior, degradación de la que, de alguna forma, somos culpables. El Principio espiritual está exento de eso, pues la degradación tiene alguna posibilidad, aunque remota, de ser resuelta a través de algún tipo de actitud o de acción. Pero lo curioso es que la formulación de este Esquema acaba introduciendo todo tipo de problemas metafísicos; pues ahora, a la luz del inteligible, el mundo sensible se vuelve un problema sorprendente y difícil. Pues si existe esa realidad espiritual y nuestro pobre mundo sensible es una degradación del mismo, ¿cómo y por qué el mundo sensible se derivó del inteligible? ¿Por qué el Uno tenía que desdoblarse hasta llegar a la despreciable materia de la que tenemos que librarnos después? ¿Por qué todo este enorme rodeo ontológico?

Plotino dirá que la propia realidad espiritual del Uno lo obligó, de alguna forma, a desdoblarse, lo que parece mucho más plausible que la novela creacionista (que veremos después). No es un despliegue puramente natural. La “necesidad de crear” es tan ininteligible en el plano divino como en el humano. Aun admitiendo que estemos espiritual y materialmente tendidos hacia la procreación siempre podemos no procrear. El camino de la abstención no está metafísicamente cerrado. Así, Dios o el Uno podían, perfectamente, abstenerse. Curioso que Plotino, como otros filósofos del Esquema, se niegan a dar al “mal” una positividad, una realidad, un ser, concibiéndolo como “privación de bien”, siendo el bien lo primigenio; sin darse cuenta de que es el “mal” (el malestar de la desvalía) precisamente lo que obliga a inventar todo el esquema metafísico dentro del cual el bien es lo positivo y el mal lo privativo. La materia es el

no-ser y el “mal”, pero la materia es dependiente; ¿no será que la materia “mala” obliga a crear, por compensación, el Esquema metafísico afirmativo y “bueno”?

También la temporalidad es degradada. Todo lo que sale de la Unidad se despliega en el tiempo y ya es imperfecto. El mundo es visto como una mala copia del modelo original, pero, al mismo tiempo, como la más bella imagen posible del mismo. La fantasía de Plotino corre desenfrenada: “*Aun antes del nacimiento, nosotros estábamos allá arriba, éramos otros hombres individualmente determinados, e también dioses, almas puras, con el Espíritu juntamente con el Ser, enteras, partes de una Realidad espirituales sin confines ni cisiones, pertenecientes al todo…”* (Enéadas, VI, 4, 14). Nuestro lamentable mundo tiene, de alguna forma, que acontecer, porque el Uno tiene que desarrollar todas sus posibilidades, aun cuando algunas de ellas sean desagradables o catastróficas para los singulares que somos, sólo para garantizar la perfección del todo (la idea optimista que Leibniz aún va a desarrollar, muchos siglos después). Así, el “descenso” hasta la materia es, en el esquema consolador, un enriquecimiento, por haber contribuido a la actualización de las potencialidades del universo, e inclusive por haber experimentado el “mal”, tornando más claro, por contraste, el “bien”. Los meandros de la consolación son difíciles de seguir. Los neoplatónicos posteriores, Porfírio, Jámblico, Proclo, siguen estas mismas líneas, que representan el último gran esfuerzo especulativo del paganismo antes de su derrota total por el cristianismo (con el edicto de Justiniano, en el siglo VI).

3.3. De Agustín a Escoto Erígena

Es San Agustín el filósofo que coloca a Dios en una posición difícil en lo que se refiere a salvarlo de la responsabilidad por el “mal”. Pues él es uno de los pensadores que critica fuertemente el emanatismo y defiende el creacionismo y la libertad divina. El mundo deja de ser una emanación degradada del Nous y procede de una creación de Dios, quien lo saca de la nada por un acto libre y voluntario, sin necesidad. Dios crea el mundo porque quiere, pero no (según Agustín) de manera arbitraria o irracional, sino por sabiduría y amor, haciendo que sus creaturas participen imperfectamente de sus perfecciones. Dios debe considerarse responsable por su elección libre de la imperfección y por su rechazo del no-ser: mejor ser imperfecto que no ser. El no-ser era una elección fácil para Dios.

Agustín da todo el ser, la luz y la felicidad a Dios; los humanos precisan imperiosamente de su iluminación y de su gracia, y – en el ápice de su pesimismo del mundo – sostiene que no se puede ser feliz fuera del encuentro con Dios, que ningún bien finito alcanza para ser feliz. Sólo hay verdadera felicidad en la otra vida, siendo imposible en ésta. Aquí, en el mundo, sólo podemos tener una pálida idea de ella. Se precisa de una buena novela metafísica para ser un creacionista coherente. El mundo surge de la nada por voluntad divina y no, como en el demiurgo platónico, de una manufactura que presupone la preexistencia de las ideas. En este sentido, sólo Dios puede crear, porque toda creación es creación a partir de nada. Resta el enigma del por qué de la creación divina, al mismo tiempo atenuado por su carácter volitivo (aunque no arbitrario). La creación está guiada por el amor y por el bien. Podemos no entender claramente los propósitos divinos, pero sabemos, por la propia definición de Dios, que deben ser buenos.

Como para todos los pensadores del Esquema, los desórdenes humanos, los sufrimientos, las injusticias, componen el extraordinario "problema del mal", con el que Agustín también tiene que enfrentarse. Aquí el extrañamiento de la condición humana es total porque se ve como "mal" lo simplemente humano, no se acepta que el ser humano pueda haber sido puesto en una situación desfalleciente, deprimente, amenazadora; todo esto tiene que verse como equívoco y desvío. Pues como el mundo es divino y por tanto bueno, el "mal" resulta absurdo. En un mundo hecho por Dios de acuerdo con el bien, el "mal" debe ser anomalía. Hay como una imposibilidad humana de ver el ser mismo del humano a no ser como caído. Pero, ciertamente, el "problema del mal" no existiría si consiguiéramos ver de frente al ser como simplemente "siendo ahí" en situación precaria e incómoda y no como "desvío" de nuestro "verdadero ser".

La "solución" agustiana a este inmenso pseudo-problema no tiene nada de original, pues viene directamente de Plotino: el mal no tiene ser, es pura deficiencia y privación, ostenta grados inferiores de ser y de bien en relación al supremo ser y supremo bien divinos. También el holismo es fundamental en la novela (que Leibniz va a reutilizar muchos siglos después): lo que parece malo en el detalle, es bueno en el conjunto de la creación. En el terreno moral, el "mal" es el pecado cometido por los errores humanos en la elección de los bienes, prefiriendo los inferiores a los superiores, lo meramente creado y no al Creador. Los tormentos y sufrimientos son derivados del pecado original. La novela agustiniana es platónica y neo-platónica de los pies

a la cabeza, con el agregado (teóricamente complicado) del creacionismo. (El “mal” emanado parece menos enigmático que el mal como subproducto de una Creación buena).

Después del pesimismo acerca de cualquier felicidad terrena y del reconocimiento de que los males del mundo no son totalmente explicables (pues remiten a la voluntad divina, que crea de la nada), Agustín cierra su pensamiento de la desvalía del mundo con el famoso mito de las dos ciudades, la terrena y la ciudad de Dios, también inspirado en Platón. La ciudad terrena, que sobre la tierra parece dominante, será definitivamente derrotada; resucitando en la ciudad celeste, el humano tendrá, por fin, la felicidad eterna que le era imposible en la ciudad terrena. El encuentro con Dios mostrará, con todas sus luces, la desvalía radical del mundo y la inocuidad e insuficiencia de todo lo terreno.

En un esquema emanatista (sea que el Uno mismo se degrade o, como en Plotino, se mantenga intacto), nadie tiene la culpa del mal ontológico. Pasando para un esquema creacionista (que incluye libertad para los humanos), tal como el agustiniano, Dios puede ser responsabilizado por ese mal, ya que era perfectamente posible abstenerse sabiendo Él que cualquier cosa que crease sería ontológicamente imperfecta, algo inferior de sí. Sólo una vez responsabilizado Dios por el mal ontológico (por no haber sabido contenerse), los humanos podrían ser responsabilizados por el mal moral; pero las flaquezas humanas, las perezas y vacilaciones pueden ser piadosamente comprendidas a la luz de la herencia maldita del mal ontológico, del que Dios (así como nuestros padres humanos) podría habernos librado. Mientras los metafísicos traten de salvar a Dios de toda responsabilidad no podrá haber relaciones amistosas entre Dios y los humanos (y, en general, entre padres e hijos).

Es como una especie de pacto (o de testamento), como si Dios dijera al humano: “*¿Tú quieres ser, salir de la nada? Pues bien, yo puedo crearte, pero de cualquier forma que seas, serás ontológicamente imperfecto. Yo no puedo hacer nada para evitar eso. Pero tú puedes colaborar conmigo en la creación del mundo tratando de re-equilibrarlo después de ser creado, mediante una actitud de re-encuentro conmigo. El mundo no puede ser hecho sólo desde mi lado. Yo no puedo crearlo perfecto, ni siquiera bueno, sino muy imperfecto y malo, para que tú, con tu esfuerzo, lo perfecciones y lo tornes bueno, por lo menos en parte (el nacimiento de Cristo es una metáfora de ese esfuerzo indecible y sacrificado, tal vez condenado al fracaso). La otra alternativa es no crear nada, no surgir. La elección es, pues: imperfección o nada. Tú eliges*”. Como nunca hubo ese diálogo no se puede decir que el humano (el hijo) “rompió el contrato”, o

que “no cumplió su parte”. Ésta es una segunda línea para tratar de mostrar la radical inocencia del humano: la primera era que él no es responsable por el mal ontológico, responsabilidad que cabe totalmente al Creador (superado el esquema meramente emanatista). La segunda es que no hubo pacto previo y que, por tanto, el humano no pudo “defraudar la finalidad y el orden de la creación”, ya que la relación Dios-humano es completamente asimétrica, y, por tanto (como Kierkegaard lo vio) no es una relación ética.

Dios tendría que haber planteado las cosas al humano previamente asumiendo su propia responsabilidad y presentándole la posibilidad de no ser, el espacio “negativo” como viable. Muchos habrían optado por no ser. Una elección realmente libre sería una en la cual pudiéramos elegir entre el ser y la perfección, una situación en la que pudiéramos decir: “Con tal de salir de la nada, acepto cualquier cosa, aun la imperfección”, o, por el contrario: “Si no puedo ser bueno y no sufrir, prefiero no ser nada”. Si no hubo esta elección, entonces el humano vive una falta de libertad radical, que absolutamente nada puede después resolver. No tiene sentido decir que “el humano es creado libre”, puesto que al creárselo se le ha quitado ya radicalmente la libertad.

Hay una línea argumentativa disponible, vinculada con el Esquema, que defiende la idea de que sacar algo del no-ser y llevarlo al ser, es “bueno”. Pero, por otro lado, hay algo en la pura posibilidad que el ser arruina y limita. Aquí se ve el no-ser como perfecto y el ser como estrago. En el esquema neoplatónico, en verdad, encontramos las dos líneas: por un lado, parece “mejor” pasar del no-ser para el ser, sólo que este paso crea necesariamente la imperfección. Se podría decir en esta línea: es bueno pasar del no-ser al ser, aun cuando ese paso crea lo ontológicamente malo. La otra línea podría ser ésta: es bueno permanecer en el no-ser, no realizar los posibles, etc, pues eso evita lo ontológicamente malo. Esta línea razona en el sentido de que lo real es siempre necesariamente más imperfecto que lo posible. La primera línea, en cambio, apuesta en que lo imperfecto es necesariamente mejor que no ser. Pero la existencia de estas dos líneas lleva a la conveniencia de no identificar el ser con lo bueno y el no-ser con lo malo. Esto llevaría a visualizar que no existe problema ético del “mal”, sino sólo problema ontológico (comprendiendo también el tercer tipo de mal mencionado por Leibniz, el mal físico, que se refiere al problema del sufrimiento).

La idea de un “mal moral” está en el nivel óntico intramundano; es una interpretación de la imperfección ontológica (del lado del ser o del lado del no-ser), algo que el humano hace en el mundo pudiendo no hacerlo. Pero el mal del mundo, no el mal dentro del mundo, es algo que

sólo se puede entender con categorías ontológicas. Se pone el acento en el "mal moral" porque se puede mostrar fácilmente que Dios no tiene responsabilidad sobre él y que el humano debe cargar con todo el gasto. Se escamotea aquí la responsabilidad de Dios por el "mal ontológico" sin el cual no habría "mal moral". Así, se trata de mostrar que el humano ha "hecho" algo dentro del mundo para explicar la presencia del "mal", ocultando que el mal no está tan sólo dentro del mundo, sino en el propio surgimiento de un mundo, de cualquier mundo, y que de eso no es el humano responsable en absoluto. (La miseria de las teodiceas, pero no por las razones de Lévinas).

Paradojas del esquema afirmativo: la depreciación del mundo sensible, como último grado de la corrupción del ser auténtico – cuyo modelo supremo es Dios – promueve la muerte humana a alturas calificadas, como ya se ve en la propia fuente platónica original. En el "Fedón", el verdadero conocimiento de las esencias eternas sólo se alcanza después de muerto. La paradoja consiste en que para alcanzar el ser auténtico en el camino de regreso es preciso morir, porque el ser auténtico excluye la materialidad y el ser vivo la incluye. Curioso re-encuentro ontológico en el que el abrazo con el ser elimina al ser reencontrado, en una conciliación sólo compatible con su propio no-ser, mostrando así que la conciliación y el ser no pueden ser simultáneos. La conciliación se proyecta hacia un infinito que no puede ser alcanzado en vida, no por falta de tiempo (pues la eternidad no alcanzaría), sino por naturaleza.

La "teología negativa", desde la extraordinaria figura del pseudo-Dionisio Areopagita (siglo V) hasta Escoto Erígena (siglo IX) y Nicolás de Cusa, pone de relieve algo importante, que muestra claramente el carácter relativo del no-ser: que Dios, a pesar de ser Supra-ser, modelo ontológico, ser por excelencia, para nosotros, humanos Él es Nada, algo absolutamente trascendente que sólo podemos intuir *via negationis*. El silencio místico es la mejor vía hacia ese Ser Supremo, la supresión de todas nuestras categorías de comprensión. Así, desde el punto de vista de esas categorías limitadas, Dios no es el Supra-ser, sino Nada (no es algo que nuestras categorías puedan entender). Son dos caras de lo mismo: visto desde Dios, el mundo no es nada, es ser profundamente degradado, pero visto desde el mundo, Dios es nada, nada que podamos entender, algo profundamente elevado y distante, inefable.

El pseudo-Dionisio Areopagita, sobre todo en su extraordinario texto sobre los nombres de Dios, muestra la total y absoluta trascendencia de Dios como otra manera de depreciación nihilista del mundo, tanto como la concepción del mundo ontológicamente degradado. En

verdad, se podría considerar que se trata de la misma idea mirada de lados diferentes. Dionisio es, a su manera, un filósofo del lenguaje, que ha trabajado específicamente con la cuestión del simbolismo apropiado para captar lo que sea la divinidad. Sus textos son extraordinarios, de un estilo subyugante y una agudeza contemporánea. En verdad, es falso decir que él "describe" la divinidad, porque lo que él trata de describir (no describiéndolo, o diciendo que es imposible describirlo), es algo que está más allá de todo, inclusive más allá de la divinidad. Se podría decir que él describe (no describiéndolo, o diciendo que es imposible describirlo) el Más-allá-de-todo (inclusive el más allá del Más-allá-de—todo), de una manera tal de hacer sentir al lector toda la indispensable inutilidad del esfuerzo.

Lo llama, a veces, Supra-esencialidad. Algo que supera todo discurso, toda palabra, todo ser, excluido de la categoría de ser, no en el sentido de no ser, sino en el (sin-)sentido de estar más-allá del ser y del no ser. (Esto se aplica, en su esquema discursivo, a todo y cualquier dualismo X/Y – positivo/negativo, bueno/malo, ser/no-ser, etc - : no es que Eso no sea X porque es Y, sino porque Eso es algo que está más-allá de X/Y; no es que no sea positivo por ser negativo, sino por estar más-allá de positivo/negativo, y así con todos los otros dualismos). Ello es inefable, algo delante de lo cual se guarda sabio silencio. Indecible, más-allá de toda operación intelectual. Trasciende todo nombre. Es todavía muy poco decir que es inefable e incognoscible, porque decir esto es ya traerlo muy cerca de nuestras categorías de fable y cognoscible. Se trata sólo de una manera de decir no diciendo. Total trascendencia, pero que no se opone a ninguna inmanencia; trascendencia que trasciende la trascendencia, la dualidad trascendente/inmanente. Eso (que sería incorrecto y tal vez indecente llamar Dios) no es objeto de ninguna ciencia teórica sino sólo de una experiencia vivida bañada de silencio. Más digno de celebración que de explicación. Él es Uno, pero no en el sentido de la unidad numérica (tema neo-platónico), sino unidad que trasciende el dualismo uno/múltiple.

En el capítulo 4 del texto sobre los nombres divinos, Dionisio vuelve al problema del "mal" y a la demostración, usual en la época, de su no-ser, de su falta de realidad, una pieza típica del Esquema afirmativo: sólo el bien tiene ser, el mal no es. Como dirá también Boecio un poco más tarde: no hay humanos malos porque el mal simplemente les quita el ser. Dionisio utiliza de nuevo la metáfora de la luz; la bondad divina es como un gran sol que todo lo ilumina, pero que enflaquece y se pone tenue al iluminar ciertos objetos cuya receptividad es fallida. El mal es impotencia receptiva, triste capacidad de atenuar la luz recibida, pero nunca total tiniebla, porque entonces el mal tendría ser. (Habría demonio, otro principio rector, maniqueísmo). Así, el

"mal" no es enteramente mal, pues participa, aunque tenuemente, del bien; sólo hay bien, sol, luz. Las tinieblas son el lugar más extremadamente alejado de la fuente de luz, son ausencia de luz, pero no son algo.

Por otro lado, el "mal" cumple una función en la perfección del universo (la salida holista, tan utilizada a lo largo de toda la historia de la filosofía europea). El mal es pura corrupción; en cuanto mal, no es ser ni produce ser, es por intermedio del bien que él existe. (Aquí se produce ese total extrañamiento de la condición humana, típica del esquema afirmativo). El mal es tan sólo un debilitamiento de la actividad natural de los seres, un desvío, un abandono de los bienes convenientes, un fracaso, una imperfección, una falla en la conservación de la perfección. Ninguna naturaleza es mala sino en la medida en que se opone a sí propia y se priva de aquello que naturalmente le pertenece. Aun lo malo es buscado como un bien. El "mal" no tiene sustancia, o es una especie de falsa sustancia. Una realidad mala nunca es totalmente mala en todos los aspectos. (Así, Calígula y Hitler no serían malos, sino muy tenuemente buenos).

El método de Dionisio es, pues, totalmente negativo, pero en un sentido radical, hiper-negativo, de una negación por total trascendencia y no de una negación simplemente opuesta a la afirmación o a lo positivo (no una negación privativa). Y dice que los teólogos han apreciado más el método negativo porque libera al alma de lo que le es más familiar. El límite de este ultra-negativo es el silencio (que más tarde será tematizado por Escoto Erígena). En su texto "La teología mística", Dionisio escribe: "*Ahora, en cambio, cuando uno intenta subir desde las cosas de abajo hasta lo Sumo, a medida que sube comienzan a faltarle las palabras y cuando ha terminado ya la subida se quedará totalmente sin palabras y se unirá completamente con el Inefable" (*La teología mística, Cap. III, p. 249-250).

En el capítulo 2 de "La jerarquía celeste", Dionisio nos brinda otra pieza maestra de su filosofía negativa del lenguaje: una argumentación mostrando que los símbolos completamente desemejantes al objeto describen mejor lo inefable que los semejantes. De todas maneras, tanto los símbolos semejantes como los desemejantes no expresarán jamás a lo Super-trascendente; siendo así, los símbolos desemejantes son mejores para mostrar claramente eso: que lo inefable no es ni puede ser nada de eso que está siendo mostrado en el símbolo. Los símbolos desemejantes des-simbolizan, desmienten lo que ellos mismos "muestran", invitan al lector a no creer en ellos mostrando lo totalmente implausible. Al representar lo inefable, digamos, como un caballo (o sea, mediante un símbolo totalmente desemejante al objeto), suscitan en el lector la

firme convicción de que lo que se enfoca es algo totalmente diferente de un caballo. Estos símbolos no significan lo que el objeto es, sino lo que no es.

Los símbolos inadecuados son negaciones y las negaciones son verdaderas cuando se refieren a los misterios divinos. Las metáforas sin semejanza son, así, más aptas para elevar espiritualmente nuestra inteligencia. Dionisio hace el elogio de las imágenes inadecuadas usadas profusamente en las Escrituras: metáforas sublimes (pero no menos inadecuadas) como sol, estrella, fuego, agua; o metáforas vulgares, como animales (león, pantera, leopardo, oso ¡y hasta gusano!). Esto es algo como la plena humillación del simbolismo, como la celebración lingüística de lo inefable a través del fracaso total de la imagen, de toda imagen (del sol tanto como del gusano). Es como decir: cada vez que veas una imagen del inefable, no la creas. El gusano asume esta no creencia más fácilmente que el sol. Considero ese capítulo una pieza maestra de la literatura negativa de ese período y de todos los tiempos, de una actualidad asombrosa.

Lo que decía antes es que me parece que la estrategia hiper-negativa de Dionisio y otros autores del período es la de conseguir formular todo lo bueno, lo luminoso y lo que es, precisamente en un ámbito super-distanciado de nuestro mundo, como si cualquier elemento de nuestro mundo afease e impidiese esa formulación. Aquí hay una profunda depreciación del mundo humano, en el sentido de que ninguna de sus categorías conseguirá jamás figurar lo que realmente importa, lo verdaderamente sublime respecto de lo cual nos encontramos en el nivel más bajo posible. Cada vez que se acentúa la total insuficiencia del mundo en relación a lo divino se muestra cómo lo perfecto y sublime está infinitamente lejos de todo lo que conocemos, colocando nuestro mundo en el terreno de la más espantosa imperfección e impotencia. Una especie de muestra de la desvalía del ser a través de una crítica de la (in-) capacidad simbólica humana.

¿Pues qué es eso super-trascendente que escapa a todo, que huye de toda categoría y de todo lenguaje articulado? Es, precisamente, el valor, la valía, algo que no se puede encontrar en ningún territorio cercano. En lugar de mostrar la desvalía del mundo de manera directa y positiva, Dionisio la indica mediante una valía infinitamente lejana e inalcanzable, inefable, en cuyo registro sólo podemos ponernos mediante la negación de todo lo que sabemos, mediante el silencio de todo nuestro orgulloso lenguaje articulado. La super-trascendencia del valor es una forma negativa de aludir a la desvalía del ser. (Por otro lado, esa absoluta lejanía, ¿no es

también una manera de negar la existencia de Dios de cualquier manera que tenga algo que ver con las vidas humanas? ¿No es la ultra-trascendencia de Dios una especie de inexistencia? ¿No es la ultra-trascendencia una especie de refinado ateísmo? ¿No es otra manera de decir que estamos completamente solos?).

Ya Séneca había mostrado, tal vez no adrede, el carácter bivalente de las consolaciones filosóficas, al hacer ver cómo la mejor forma de consolar a alguien que ha perdido algo o alguien es mostrarle que el mundo no vale mucho, que no nos dá nada, que no podemos perder lo que nunca tuvimos. Esa misma dialéctica negativa del consuelo se muestra en el clásico del romano Boecio, La consolación de la filosofía, del siglo VI, escrito en la prisión en medio de torturas y esperando la muerte, después de un mal juego político y una caída en desgracia durante el reinado de Teodorico. Boecio se interesó mucho por cuestiones lógicas (de hecho, su nombre figura en las historias de la lógica), y específicamente por la argumentación aplicada a cuestiones políticas. Pero las sutilezas lógicas no siempre funcionan en situaciones concretas. Cuando el senador Albino es denunciado a Teodorico por conspiración, Boecio, como maestro de Oficios, sale en su defensa afirmando que los acusadores de Albino son mentirosos. Parece que Boecio usó, en su alegación, una prueba por el absurdo que le fue fatal: “Si lo que Albino hizo es considerado conspiración, entonces yo mismo y todo el Senado hicimos lo mismo; pero esto es absurdo; de lo que se sigue que Albino no conspiró”. Los acusadores no captaron la sutileza de la demostración indirecta e interpretaron que Boecio estaba auto-acusándose.

Me demoro en esto porque lo que más llama la atención en el libro clásico de Boecio (que a mí no me interesó a no ser como testimonio de las extraordinarias circunstancias en que fue escrito), es cómo el mismo está mal argumentado desde el punto de vista lógico, como si el objetivo de la consolación a cualquier costo simplemente obligara a destruir las más elementales reglas de la lógica por medio de un aluvión de falacias; con el agravante de que, constantemente, el autor está refiriéndose a la “extraordinaria corrección” de los argumentos presentados. En verdad, Boecio utiliza un recurso literario y retórico para se hacer disculpar las muchas falacias lógicas y definiciones estrafalarias que presenta, atribuyéndoselas a la Diosa Filosofía, que aparece intempestivamente en su celda de condenado y con quien entabla el largo diálogo que compone el libro. De manera que es la Diosa la que cometería las falacias, aunque es el pobre condenado, precisado de consuelo, quien las va aceptando una a una en el mejor estilo platónico. (El texto sugiere, en sus entrelíneas, que el consuelo sólo puede realizarse en un camino anti-lógico, no argumentativo).

Un tema central del diálogo es la injusticia cometida por malvados contra hombres honestos (o sea, la situación del propio Boecio): ¿cómo un mundo hecho por un Dios bueno puede permitir que los deshonestos triunfen y los honrados sufran? Boecio necesita una justificación para este aparente absurdo. En este tema (que llamo, en mis escritos, "inhabilitación moral") se juntan la lógica y la ética. Lo primero que la Diosa Filosofía hace al aparecer en la celda de Boecio es ahuyentar a las musas del arte, porque sólo la Filosofía es capaz de verdadero conforto espiritual. (Una actitud totalmente platónica). Pero dados los magros resultados de la Diosa, después de haber despedazado a la lógica con estruendosos *non sequitur*, uno piensa que tal vez los versos de dolor de las musas hubieran sido más eficientes en la tarea de la consolación.

La "línea de argumentación" de Boecio es más o menos la siguiente: él quiere demostrar que no hubo, en realidad, injusticia en su caso, que no es verdad que su prisión demuestre que los malvados triunfan y son poderosos, y que los honestos son débiles y derrotados. El punto de partida es el siguiente: (1) Dios existe y gobierna el mundo mediante la Razón, estableciendo una finalidad para el universo. En este punto, ya se podría oponer una objeción de lógica informal: en un proceso argumentativo, ninguna de las premisas debe exigir una aceptación más difícil que la que exigen las conclusiones que se pretenden extraer de ella. Pero ése parece ser el caso en todo el libro de Boecio, ya desde el inicio. Para demostrar que no hay injusticia en el mundo (lo cual ya es difícil de admitir), se nos invita a aceptar que existe un Dios racional que establece una finalidad en el universo, o sea, algo mucho más difícil de aceptar que lo que se pretende "deducir". (Claro que no para filósofos cristianos, para quienes la existencia de Dios era la verdad más evidente).

A partir de esa "verdad primera", se infiere que: (2) La casualidad, la injusticia, el desorden, etc, son tan sólo aparentes, productos de nuestra percepción finita, imperfecta e incompleta. Como los humanos viven inmersos en la contingencia, ellos interpretan como aleatorio lo que tiene leyes precisas pero muy superiores a su entendimiento. En este punto, la Diosa Filosofía desarrolla otra línea argumentativa: (3) Aquéllos que se quejan de los vaivenes de la Fortuna (la contingencia) cuando ella les desfavorece, no deberían haber aceptado de tan buen grado sus regalos cuando les era favorable, pues es irracional esperar que la fortuna sea siempre favorable (tal vez la cuota de favores se agote en cierto momento). Ésta es una línea de argumento más consistente, pero es rápidamente abandonada.

Hay una línea argumentativa, en verdad no original de Boecio, que viene de Platón, el estoicismo griego y romano, en particular Séneca, el neoplatonismo, en especial Plotino, Agustín, etc, que después se repetirá en Leibniz, que me interesa especialmente estudiar, y que se refiere a la naturaleza del "mal" y de los humanos "malos". Es aquélla que afirma que: (4) Todos los seres humanos buscan el bien; nadie busca el mal. Quien parece buscar el mal, en realidad busca el bien bajo formas erradas. Si los malvados vieran el mundo adecuadamente no buscarían el bien de maneras erradas, sino de la manera racional que debe conducir los actos humanos. (Escoto Erígena sostendrá que aun las almas que pecan buscan a Dios en el pecado; no hay nadie que busque el pecado por sí mismo).

Esas formas erradas de buscar el bien son la busca de riqueza, honores, fama, placeres, e inclusive, a veces, la formación de una familia. Todos estos bienes son contingentes, efímeros y pasajeros, no reportan la verdadera felicidad sino que traen nuevos problemas y perjudican a otros, pues no tienen un valor interno sino externo, un valor de cambio, produciendo tan sólo contentamientos momentáneos, pero no genuina y duradera felicidad. (En uno de los momentos más sombríos de su texto, Boecio escribe: "*Es verdad que la satisfacción de tener una mujer y una familia puede ser fuente de un placer perfectamente honrado, pero alguien de quien ahora no me recuerdo decía, con toda razón, que descubrió a sus verdugos en las figuras de sus hijos; y no es necesario decir que, cualquiera que sea su carácter, serán causa de preocupaciones (…) A respecto de eso, comparto el consejo de mi caro Eurípides, que dice que, cuando no se tienen hijos, entonces hay una chance de librarse del infortunio*" (La consolación de la filosofía, III.13).

A continuación, Boecio enuncia lo que sería la verdadera felicidad: (5) La felicidad superior, racional, es la propia acción sabia, racional y virtuosa, que tiene su recompensa en sí misma, en la propia acción virtuosa y racional, sin necesitar de nada externo. Esto confiere dignidad, independencia y un gran poder a la persona virtuosa, en la medida en que ella no depende de las circunstancias de la fortuna.

De esto se infieren las conclusiones más anti-intuitivas del discurso de la Diosa: (6) El poder está siempre del lado de los buenos, mientras que los malos son impotentes y débiles; por eso, los buenos siempre son recompensados, y los malos siempre son castigados. Pues los malos buscan el bien erradamente y fracasan en su tentativa, mientras que los buenos lo procuran y lo consiguen. En este sentido, los malos no existen, porque al fracasar en alcanzar el

bien, pierden su ser: "*Ciertamente, parecerá extraño decir que los malos, que son la mayoría, no existen; sin embargo, eso es exactamente lo que ocurre. De hecho, no afirmo tan sólo que son malos, sino, sin dudarlo, que simplemente no son*" (IV.3). Pues para ser, es necesario conservar la naturaleza racional, y los malos se degradan al nivel de los animales. (IV.5) Cuando los malos consiguen lo que quieren, son aún más débiles e impotentes que cuando lo intentan sin conseguirlo. Y en su sabiduría racional, a veces Dios permite que los malos alcancen sus objetivos, porque de no alcanzarlos ellos harían cosas aún peores (IV.7, IV.11). (Ésta es la misma lógica con la que el gobierno brasileño paga altos sueldos a los funcionarios que manejan dinero público para disminuir su tentación de robarlo).

El texto de Boecio es un lugar privilegiado para captar y denunciar el afirmativismo que caracterizó a la filosofía europea en toda su historia, un afirmativismo ingenuo y profundamente deformador, una visión del mundo sin ninguna aplicación a cualquier acción humana concreta, la proclamación de un "mundo superior" que mandó Boecio al sacrificio máximo de la muerte por la espada, la recomendación de una actitud conformista y conservadora. Un excelente *locus* clásico para comenzar a destruir las categorías afirmativas de pensamiento.

Aquí metafísica y moralidad se entrelazan firmemente. Un Dios Racional asegura la racionalidad lógica y la justicia ética y política del universo, contra todas las apariencias. En el conjunto, las cosas siempre se explican y justifican. Nuestra visión negativa peca por parcialidad. Por eso, el mundo es guiado por el bien, y como Dios es bueno, no puede crear el mal. El mal es una ilusión, una privación de bien, no tiene sustancia, porque el mundo es de sustancia divina y, por lo tanto, buena. Por eso, todos los humanos sólo buscan el bien, pero la inmensa mayoría lo busca de formas erradas. El bueno, el filósofo, es aquél que vive en Dios, en el camino del bien, aun cuando deba vivir en medio de los que buscan el bien de maneras erradas y, de esa forma, perjudican al bueno, incluso mandándolo a la muerte. En este "razonamiento" asistimos a una realização pseudo-argumentativa de la ocultación de lo negativo con propósitos explícitamente consoladores.

Aquí también encontramos la vieja idea de Platón, de que son los filósofos los que estarían destinados a gobernar. Boecio se queja amargamente de haber creído en eso píamente: "*Y sin embargo fuiste tú quien me dictó, por la voz de Platón, que serían felices los estados gobernados por los sabios (…) para impedir que el gobierno cayese en manos de personas sin escrúpulos y sin palabra (…) Entonces yo, inflado por esa supremacía, y con las*

enseñanzas que me fueron dadas antes y lejos de la multitud, decidí aplicarlas en la vida política…" (I.8), describiendo en seguida todas las calamidades que se siguieron de eso. Boecio, que era un lógico, dice que "…*si encontramos dificultades en adherir a una conclusión, es preciso demostrar que alguna de las premisas anteriores es falsa, o entonces probar que la cadena de razonamientos no conduce necesariamente a esa conclusión; en caso contrario, habiendo aceptadas las proposiciones anteriores, no se puede negar la conclusión"* (IV.7). Pues bien, la mayoría de las premisas iniciales de Boecio son inaceptables o tremendamente controversiales; y tampoco el encadenamiento de las proposiciones funciona. La aceptación de las premisas metafísicas iniciales crea todo tipo de pseudo-problemas que después despiertan la mayor perplejidad: "*Si Dios existe, ¿de donde provienen los males? Y si no existe, ¿de donde vienen los bienes?"* (I. 8). Pues cuando se pone el axioma de un Dios bueno y racional que comanda el universo, simplemente dejamos de entender el mundo y pasamos todo el tiempo tratando de acomodarlo al axioma absurdo.

Se piensa aquí en un nivel diferente del empírico. Dice la Diosa Filosofía: "*Es porque me coloco en otro plano que considero más infelices los deshonestos que quedan impunes…."* (IV.7). "…*si consideramos el juicio de los hombres, ¿quien encontraría tus ideas, no digo creíbles, pero ni siquiera audibles?"* (Idem). Aquí aparece de nuevo la tentación de los dos mundos, uno sensible, otro inteligible. Cuando un humano hace un mal en el plano empírico se puede decir que, en el plano espiritual, buscó erradamente un bien; cuando en el plano empírico él comete una injusticia contra otro humano, en el plano espiritual atenta contra su propio espíritu y, en verdad, ni toca siquiera al bueno; cuando en el plano empírico el malo consigue sus propósitos mostrando su poder, en el plano espiritual en realidad se degrada en su propia impotencia y debilidad. La base teológica aquí parece fundamental: el mundo es divino, por tanto bueno, de manera que el mal es aparente, no puede existir. Entonces, todo lo aparentemente malo es, en realidad bueno, pero ignorado por nuestras limitaciones. Esto es la gran perla del pensamiento afirmativo.

La filosofía occidental (y tal vez toda filosofía) nace en terreno afirmativo como una forma de consuelo laico (aun en la época medieval aparentemente se daria a la razón una chance para ser consoladora en su propio terreno y por sus propias fuerzas). Sugiero invertir este papel tradicional de la filosofía tratando de explorar los aspectos des-ocultadores de la actividad reflexiva; traicionar a la filosofía en su vocación más íntima, obligarla a hacer lo que proclama hacer sin realmente hacerlo: buscar la verdad y no el consuelo. Eso, esa tarea negativa y

desmontadora, ya no sería filosofía en el sentido usual. Con esto, podemos abandonar a Boecio a su propia suerte (que no fue muy buena). Él intentó, en plena desesperación, aceptar su total destrucción por una sociedad humana injusta ("moralmente inhabilitada"), y su "consolación" no hace otra cosa que mostrar la terrible situación en que se encuentran los virtuosos en medio de los imperfectos siempre poderosos.

Los temas dionisíacos del silencio y de la inadecuación de los nombres serán desarrollados en el "Periphyseon" del oscuro pensador irlandés del siglo IX Escoto Erígena, en el mismo sentido negativo y radical. Pero él trabaja más las relaciones entre divino y humano, finalmente transfiriendo las dificultades de definir lo divino también al plano humano: si lo divino es inefable e indefinible y el humano está hecho a su semejanza, también el humano será, a su manera, inefable e indefinible. Se trata, en todo caso, del misterio de un infinito que no cabe en lo finito. Se anticipan aquí temas hegelianos, en el sentido de que lo divino precisa de lo humano para desarrollarse como divino. (Hay como una necesidad de ser padre de algo; ser padre aparece tan inevitable como ser hijo). El ser humano no es un ser caído de algún mítico paraíso, sino que el mito bíblico de la caída describe, simplemente, la condición humana desde siempre: un paraíso que estuvo siempre y en todo momento perdido. Pero hay en el humano algo como un olvido de su condición desde siempre perdida y el planteo de una "recuperación" de ese recuerdo. El no ser de Dios sólo puede ser recordado a través de una ética del silencio. Así, a la riqueza negativa, dionisíaca, aplicada a lo divino Erígena agrega una singular riqueza antropológica, muchos siglos adelante de su propio tiempo.

El mundo que Erígena ve como "naturaleza", que engloba tanto lo que es como lo que no es (una especie de *Wirklichkeit* wittgensteineana, que engloba tanto lo que es el caso como lo que no es el caso), tiene tan sólo el valor de ser el lugar para la práctica de esta "ética del silencio", restablecedora del recuerdo del paraíso desde siempre perdido. Infinitamente alejado del Dios-nada (visto así desde la perspectiva del ser finito), el mundo no tiene ningún otro valor que no sea ése: ser un baluarte para la recuperación del verdadero valor, que tal vez coincida con la muerte. De todas formas, el humano mantiene una posición de privilegio dentro de la creación. El mundo es como "una medicina para el espíritu" ya que por él y en él el alma humana puede curarse de su pecado, que consiste en un movimiento irracional que se dirige hacia fuera de Dios. Por la contemplación y la fantasía, se inicia la cura del ser humano. A diferencia de todo el mundo griego, esta tarea necesita imperiosamente de la ayuda divina, de la Gracia, ya que el humano es incapaz de llevarla a cabo solo. Anticipando Wittgenstein en siglos (Tractatus, 6.44),

Erígena afirma que, en las teofanías, o sea, en las apariciones de lo divino al humano, lo que se permite conocer no es lo que Dios es, sino simplemente que es. Esta es la única forma de sanar el error del pecado: "*Pues creo que en esta vida sombría ningún estudio puede ser perfecto o carecer totalmente de error*", escribe el filósofo al final de su obra magna.

(Un detalle freudiano en el Esquema neoplatónico: Escoto Erígena y otros afirman que, en el momento de la reconciliación final (vuelta al Primer Principio, Juicio Final, etc) no habrá más diferencia entre sexos. Esta distinción está vinculada con la imperfección, con el no-ser. En general, en el esquema neoplatónico todas las dualidades son imperfecciones. ¿Por qué no lo sería la dualidad de sexos?).

En este punto quiero hacer una observación de la mayor importancia: leyendo Plotino, el pseudo-Dionisio, Escoto Erígena y Heidegger, nos encontramos en todos los casos con un inefable, con algo que no puede ser dicho, con algo que escapa a toda palabra, a todo pensamiento articulado: el Uno, Dios, el ser. Lo que trato de mostrar en esta historiografía negativa es que el verdadero inefable, el inefable que está en el fondo de todos los otros, es la desvalía del ser. Pues en todos esos pensadores, lo que no se puede decir es inefable por ser supremamente bueno, supremamente luminoso, sublime, elevado; en ninguno de ellos encontramos la idea de que algo pueda ser inefable por ser supremamente malo y perturbador. El Esquema no acepta esto y ve lo indecible negativo como simplemente lo máximamente alejado de Dios. Pero lo que no se puede enfrentar, lo que debe ser alejado, de lo que debemos protegernos, es de la desvalía del ser, de la cual tuvieron profundas intuiciones todos los pensadores que estuvimos examinando. Lo supremamente bueno fue creado en contraposición al indeciblemente malo y negativo que no se deja enfrentar. Se substituyó el indecible malo por un indecible bueno, se puso en el lugar de un indecible que nos lastima y del que huímos, un indecible que anhelamos y buscamos con pasión.

3.4. De Anselmo a Duns Scotus

El drástico remedio cristiano para la desesperación de estar vivo, desde un Dios uno y trino hasta la resurrección de los cuerpos (con barbas y todo, como dirá don Miguel de Unamuno), plantea todo tipo de problemas para la relación de esa novela con nuestros usuales

procedimientos racionales. Las interacciones entre razón y Revelación son un tormento permanente para los pensadores medievales.

Se podría pensar en simplemente una entrega total a la narración cristiana ya que ella proporciona funcionalmente todo lo que los humanos pueden precisar: ¿Para qué razón en tiempos de creencia? Sin embargo, no es así. Sobre todo por la enorme fuerza del legado griego, los medievales quieren dar un lugar importante a la razón dentro del proceso. La razón no puede, ciertamente, negar las verdades de la Revelación (y cada vez que lo intentó, una herejía surgió en el horizonte); pero puede preparar el camino a ellas, o confluir con ellas, o confirmarlas, o esclarecerlas. Es un papel servil y complementario, pero es curioso que esos pensadores se hayan atormentado tanto con esta tarea de aclarar las relaciones entre razón y fe, en lugar de simplemente dispensar a la razón y a la filosofía (como lo hicieron Tertuliano y Kierkegaard). El curioso "exceso" del antídoto cristiano: una vez que al hombre le fue dado todo, ¿para qué filosofía, para qué razón, para qué lógica? Desde la verdad revelada, todas estas instancias parecen insignificantes. Pero los medievales no quisieron verlo así y se empeñaron en dar a la razón y a la filosofía un lugar destacado.

A Anselmo de Aosta (después, de Canterbury), le fue encomendado, precisamente, escribir textos en donde las verdades sagradas fueran demostradas por la pura forma de la razón. Aquí se ve esta curiosa necesidad de explicar lo que viviría mejor como un misterio. En el prefacio al Monologion, de 1077, Anselmo escribe que algunos hermanos de hábito le pidieron seguir el siguiente método: "…*sin absolutamente recurrir en nada a las Sagradas Escrituras, todo aquello que fuese expuesto quedase demostrado por encadenamiento lógico de la razón, empleando argumentos simples, con un estilo accesible, para que se tornase evidente por la propia claridad de la verdad"*. Anselmo hizo esto con éxito produciendo un texto bello, claro y simple. Lo que es dudoso es que consiguiera independizar a la razón de los datos revelados. Parece que las grandes premisas religiosas están dadas para que después la razón y la lógica deduzcan el resto. Como ya lo dije explicando a Boecio, aquí la falacia lógica no es de conexión inferencial sino de premisas que son más fuertes que las conclusiones pretendidas.

En el Proslogion, de 1078, Anselmo dice que se dio cuenta de que su primera obra era difícil por contener muchas argumentaciones. "*Entonces comencé a pensar conmigo mismo si no sería posible encontrar un único argumento que, válido en sí y por sí, sin ningún otro, permitiese demostrar que Dios existe verdaderamente y que él es el bien supremo…Un argumento*

suficiente, en suma, para proporcionar pruebas adecuadas sobre aquello que creemos sobre la sustancia divina". (Proslogion, Proemio). De aquí surge el famoso "argumento ontológico" de la existencia de Dios, que será tan comentado durante todos los siglos venideros y que tuvo antecedentes antes de Anselmo.

Inmediatamente, ya en el comienzo de esta segunda obra, Anselmo expresa con vehemencia las habituales ideas de la miseria de la vida, desprecio del mundo y busca de salvación: "*¡Oh, cuán miserable es la suerte del hombre que perdió aquello por lo cual fue hecho! ¡Cuán dura y cruel aquella caída, por la cual él perdió tantas cosas! ¿Y qué encontró? ¿Qué tuvo en cambio? ¿Qué le quedó? Perdió la felicidad para la cual fue creado y encontró la miseria para la cual ciertamente no fue hecho. Se alejó de aquél sin el cual no hay felicidad y quedó con aquello que es, de por sí, mísero y caduco. Antes el hombre se alimentaba con el pan de los ángeles y ahora, hambriento, come el pan del dolor, que ni siquiera conocía. ¡Oh, Luto común de los hombres, llanto universal de los hijos de Adán! Éste tenía abundancia de todo y nosotros morimos de hambre. Él era rico y nosotros somos mendigos. ¡Él tenía la felicidad y la perdió miserablemente, y nosotros vivimos infelices, deseando todo e, indigentes, nos quedamos con las manos vacías! …¿Por qué nos retiró de la luz para que quedásemos en las tinieblas? ¿Por qué nos privó de la vida para condenarnos a la muerte? ¡Miserables!, ¡de donde fuimos expulsados y para donde fuimos arrojados...de la alegría por la inmortalidad al horror de la muerte!..."* (Proslógion, cap. I). Nuestra vida, pues, es miserable, y parte fundamental de su miseria es la mortalidad y el dolor. Pero el humano "no fue hecho para eso" sino que "se extravió" y se "desvió" de su camino verdadero; él tiene salvación si vuelve a Dios, sin el cual no hay felicidad posible.

Al final de ese primer capítulo, Anselmo expresa la que será una de las relaciones posibles entre razón y fe: "*No intento, Señor, penetrar en tu profundidad: de manera alguna mi inteligencia se molda a ella, pero deseo, al menos, comprender tu verdad, que mi corazón ama y cree. En efecto, no busco comprender para creer, sino que creo para comprender. Efectivamente, creo porque, si no creyese, no conseguiría comprender"*. La creencia, la fe, es el punto fundamental del esquema consolador; es ella lo que nos mantiene en la vida y, por tanto, lo más importante. Ningún elemento racional debe poner eso en riesgo. Cuando eso ocurre, surge una herejía, que es siempre una idea de la razón que socava alguna sustentación vital profunda. La razón no puede ejercer ninguna función desestabilizadora de la creencia; al contrario, la creencia apuntala y soporta el conocimiento y la comprensión.

(Creo que esto se reproduce, muchos siglos después, en el tema kantiano de la "primacía de la práctica" que abre al idealismo alemán y a una de las últimas versiones laicas del Esquema neo-platónico. Esa "primacía" se basa en el hecho radical de que todo lo que podemos pensar, entender y comprender está en un cuerpo mortal que tiene que sobrevivir; de manera que nada de lo que pensamos puede poner eso en riesgo. La teoría no puede perjudicar a la práctica, el pensamiento no puede poner a la vida en riesgo. (Tal vez resida aquí el núcleo mismo del pensamiento afirmativo). Kant escribe la primera "Crítica" y ésta es su verdadera revolución: una consideración puramente teórica que elimina libertad, Dios y alma inmortal. Eso no puede quedar así, la razón práctica no lo acepta. En cierto modo, así como Anselmo cree para entender, Kant teje una filosofía práctica para que los humanos puedan vivir en el mundo que la teoría descubrió. Y el idealismo alemán – como veremos después - llevará esto al paroxismo).

La existencia de un Dios bueno, supremo, racional, justo, etc, es el objeto primordial de creencia de ese período y, por lo tanto, su premisa fundamental. Escribe Anselmo: "*Creemos con firmeza que tú eres un ser del cual no es posible pensar nada mayor"* (Cap. II). En verdad, esto no es objeto de demostración, es la creencia afirmativa inicial y básica. Para efectuar la "prueba", Anselmo sustituye el nombre propio "Dios" por una descripción definida, "El ser del cual no se puede pensar nada mayor". Lo que se muestra después (con lógica bastante impecable, según parece) es que si se acepta esa descripción (esa esencia o definición) de Dios, él tiene que existir, porque es contradictorio decir que un ser tiene todas las perfecciones pero no tiene la existencia, pues ésta es una perfección: "*Pero 'el ser del cual no es posible pensar nada mayor' no puede existir tan sólo en la inteligencia. Si, pues, existiese tan sólo en la inteligencia, se podría pensar que hay otro ser existente también en la realidad, y que sería mayor. Si, por tanto, 'el ser del cual no es posible pensar nada mayor' existiese sólo en la inteligencia, este mismo ser, del cual no se puede pensar nada mayor, se volvería el ser del cual es posible, al contrario, pensar algo mayor: lo que es, ciertamente, absurdo"* (cap. II).

En verdad, creo que este razonamiento es impecable, y por eso pienso que la famosa objeción de Gaunilo no procede. El problema está, como ya dije, en que el razonamiento parte de una premisa demasiado fuerte y controversial, más fuerte que la conclusión que se pretende extraer a partir de ella. Y también que, por eso mismo, el razonamiento procede medio circularmente: si ya aceptamos una esencia divina, su existencia se sigue analíticamente. Pero

se puede perfectamente no aceptar aquella esencia por no corresponder a nada, por ser una descripción vacía. Pero si se acepta esa esencia, ella lleva necesariamente a la existencia. Gaunilo y muchos otros críticos del argumento ontológico (Santo Tomás, Kant) se demoran tratando de mostrar que no puede haber paso de lo posible a lo real y cosas por el estilo. (La analogía de las islas perdidas es perfectamente bien rechazada por Anselmo, de manera semejante a cómo Hegel va a rechazar el ejemplo de los cien táleros de Kant, mostrándose que Dios es un caso especial, y que el "argumento ontológico" vale sólo para Él, de acuerdo con cierta definición de su esencia). No: de lo que se trata es de rechazar la premisa, y eso ni Gaunilo ni ningún otro medieval podía hacer (y aun Kant tuvo problemas por negarla).

El recurso a la lógica es, pues, menos espectacular de lo que parece; pues la lógica es formal y demuestra cualquier cosa, si le damos las premisas adecuadas. Lo que es crítico en todas las pruebas de la existencia de Dios (un elemento crucial del afirmativismo medieval) es que los argumentos para probar que debemos aceptar ciertas premisas (como, por ejemplo, la esencia divina) no son conclusivos. Las premisas no están lógicamente justificadas, aun cuando lo esté lo que después se deduce de ellas si se las acepta. La lógica está, pues, al servicio de la creencia, y esto es lo que el buen Anselmo quiere decir con "creer para entender". Pues si se pusiera antes el entender, la creencia no se deduciría. La lógica es inexorable, ella no admite encargos teológicos; ella es bastante ciega; cuando llamada, puede volverse contra la propia teología (así como – valga la analogía estrafalaria - cuando llamo a la policía para que me proteja, la policía puede prenderme a mí).

En verdad, el rechazo de la autoridad revelada y la reivindicación de las fuerzas de la razón no nacen con Descartes, y ni siquiera con Ockam, sino que ya se perciben, por ejemplo, en los jóvenes estudiantes de Abelardo, que se entusiasmaban mucho cuando su también joven maestro les decía que se podían aceptar verdades contenidas en los libros sagrados tan sólo con las fuerzas de la inteligencia. Esto lo narra el propio Abelardo en su famoso libro autobiográfico, obra maestra del pesimismo mundano, Historia de mis desventuras. La increíble trayectoria de Abelardo muestra perfectamente los temores del mecanismo afirmativo vigente, que vivía en todo momento temiendo que la razón abriera brechas en los dogmas, lo que muchos pensadores, sobre todo los más jóvenes, ya en esos lejanos siglos, estaban haciendo. En verdad, las enseñanzas dialécticas de Abelardo nunca fueron dirigidas a desmontar los absurdos de las "verdades absolutas" de la religión de su tiempo, pero los que lo envidiaban y temían hicieron de todo para condenarlo por hereje. Él llegó a pensar que estaría más libre de

peligro entre gentiles que entre cristianos (Historia…, capítulo XII). La valentía de Abelardo sirvió para poner de manifiesto el uso político del afirmativismo así como la imperiosa necesidad que se tenía de imponer y consolidar las creencias afirmativas a cualquier costo, aun cuando, estrictamente hablando, él jamás las amenazó.

Dije antes que Aristóteles quedaba un poco al margen del esquema inspirado en el cuadrado orfismo-pitagorismo-platonismo-neoplatonismo, pero este filósofo es ahora nuevamente traído a la discusión filosófica sobre todo por los árabes, y sus obras redescubiertas en sus redacciones originales. En realidad, el aristotelismo de Avicena (siglo X a XI) está todavía impregnado de neo-platonismo y de elementos de religión islámica, y es esta mediación, y no estrictamente el punto de vista aristotélico sobre la filosofía y sobre el mundo, lo que predomina. Dios es concebido aristotélicamente como pensamiento del pensamiento, pero también como la inteligencia suprema que produce de manera necesaria la primera inteligencia, y ésta a la segunda y así siguiendo, en una procesión descendente típicamente neo-platónica.

Averroes, en el siglo XII, un cuidadoso comentador de Aristóteles, acepta tesis como la eternidad del mundo, niega la inmortalidad del alma singular y defiende la interpretación racional de los textos religiosos. En su libro "Discurso decisivo" presenta el uso del silogismo racional en cuestiones religiosas como un medio hacia la perfección. En los primeros estatutos universitarios de las nacientes universidades medievales ya se condenaban los comentarios de Aristóteles hechos por Averroes, condenaciones confirmadas por Gregorio IX en 1231, durante una huelga de más de un año de los estudiantes relacionada con el problema del aristotelismo.

La filosofía musulmana, vía Alfarabí, Avicena, etc, introduce una distinción de la mayor importancia en toda la filosofía oriental y occidental, la diferencia entre necesario y contingente. La distinción es introducida sobre todo para diferenciar el ser divino del humano, ya que en el primero se identifican dos cosas que en cualquier otro caso deben distinguirse: aquello que la cosa es y el hecho de ser, la esencia y la existencia. La cuestión del "mal" se puede plantear en cualquiera de los dos niveles, como mal esencial y mal existencial, como un mal de propiedades o como o propio mal de existir, de venir a ser. En Dios, por definición, esta distinción no tiene sentido, ya que, en Él, la existencia es una propiedad. Pero cuando Dios crea al humano Él hace dos cosas: lo crea y le dá ciertas propiedades. Cuando surge "el mal" uno puede preguntarse si él surge por causa de las propiedades humanas o por el simple hecho de haber sido creado el humano (con cualesquiera propiedades). Esta distinción tan antigua es fundamental para abrir el nivel ontológico de la cuestión del valor de la vida humana. (El sentido de mis reflexiones del

capítulo 1 de este Tratado es que la falta de valor de la vida humana se da en el nivel del ser mismo. Por el contrario, en el nivel de las propiedades, es ansiosamente construido el valor positivo de la vida para contra-restar la radical mala calidad del ser que nos fue dado).

Las distinciones cruciales entre necesario y contingente, esencia y existencia, continúan después en San Alberto Magno y Santo Tomás, que las toman de Avicena y Boecio. (Éste último hace la importante distinción entre *quod est* y *quo est*, siendo la primera la sustancia concreta existente y la segunda la forma universal). A veces se dice de Tomás que, por la influencia de Aristóteles, él habría sufrido menos la del esquema neoplatónico. Sobre todo en lo que se refiere al influjo de la ontología "científica" aristotélica, en la cual no hay un modelo de ser, sino la descripción cuidadosa de la diversidad de los entes con sus naturalezas propias y su variedad. Pero yo no creo que esto sea así. Santo Tomás fue un filósofo no precisamente caracterizado por su originalidad, sino por su enorme capacidad de sistematización, y él continúa manteniendo una concepción jerárquica del ser al mejor estilo neo-platónico. Éste es un punto fundamental, pues la noción de jerarquía limita el método "descriptivo" y su pretensa preocupación por la pluralidad de los entes, ya que, en una jerarquía esa pluralidad está referida a un ser supremo que continúa siendo tomado, a pesar de todo, como referencia. Se presenta una frondosa "descripción" de seres de diversísima naturaleza, pero es una diversidad ya "hipotecada" ontológicamente dentro de un orden que desmiente la propia naturaleza de una "descripción", que, en rigor, no estaría obligada a seguir el orden de una seriación. El Esquema afirmativo vuelve a predominar.

Que el orden del conocimiento se altera por influencia del aristotelismo (la manera como es alcanzado el ser supremo) no cambia el esquema fundamental. Lo que hace Tomás no es sustituir el esquema neoplatónico por un esquema aristotélico, sino – lo que es típico de su manera algo ecléctica de hacer filosofía – articular los elementos aristotélicos, neoplatónicos y cristianos en un sistema único. Se puede continuar sosteniendo la idea de que hay un Dios del cual surgen todos los seres por creación aun cuando se admita que, para saber esto, no es posible partir de Dios sino del estudio detallado de los entes. El procedimiento "científico" aristotélico lleva, finalmente, a encontrar el mismo universo de seres del esquema neoplatónico. Se trata de un panorama cósmico en el que todos los seres quedan integrados dentro de un plan en el que todo sale de Dios como del primer principio y todo retorna a Él como a su último fin.

Esta derrota del aristotelismo dentro del propio corazón de la filosofía tomista se va a ver claramente en el terreno ético, en donde la ruptura con Aristóteles es total. (Y es curioso que, siglos después, también Kant sea rigurosamente aristotélico en la construcción de su filosofía teórica, deduciendo sus categorías a partir de la tabla de juicios aristotélica, pero regrese rápidamente a la fuente platónica en el momento de ocuparse con filosofía práctica y moral. Parece que, en ética, la fuente platónica es indestructible, de una admirable persistencia).

Tomás de Aquino es un pensador fundamental en la insistencia sobre la distinción entre lo que es y el acto de ser. En Dios estas dos cosas coinciden, pero cuando describe los seres Tomás dice que el acto de existir no especifica ni determina intrínsecamente la esencia. Lo que determina y especifica la esencia es su modo de existir. En el caso de que esas esencias lleguen a existir en acto solamente habrá que cambiar en su definición el hecho de que, ahora, poseen en acto la existencia, pero eso no agregará una nueva nota a la esencia antes especificada, sino que tan sólo pondrá esa esencia, con todas sus propiedades, en la existencia; la existencia misma no es un predicado. (El nivel que yo llamo "estructural", en la cuestión del valor de la vida humana, se parece con el nivel de la *existentia* tomista). Esto ya estaba también en Aristóteles ("*…una cosa es qué es el hombre y otra que exista un hombre*", Anal. Post, 92b 10). Tomás tomó la distinción de él, y de Alfarabi, Avicena, Maimónides, Boecio y San Agustín, por lo menos.

El acto de existir es contingente en todos los seres, excepto en Dios, pues ellos existen después de no haber existido y antes de dejar de existir; se trata de un ser rodeado de no-ser. Cuando no son, los seres son tan sólo potencia, posibilidad, y cuando Dios pretende crear, debe lidiar con esas potencias y llevarlas al acto. Pero las potencias son limitativas del acto de existir, ponen ciertas condiciones, y es dentro de ellas que pueden ser creadas y pueden pasar de la potencia al acto: no pueden ser contradictorias y Dios debe querer crearlas. Dios tiene, al decidirse a crear, que lidiar con el no-ser, que traer los seres ex nihilo, de la nada. Pero la nada pone condiciones, la nada es – relativamente – una nada-de-ser-actual, pero no es una nada-de-potencia; el no-ser está como impregnado de posibilidades, de condiciones. Dios ya se encuentra con ellas, con el no-ser y sus posibilidades, que están como estructuradas o formalizadas.

Las potencias son potencias-de, potencias de determinados seres, y es por eso que el mundo que Dios crea, cualquiera que sea, no puede ser ilimitado, infinito, perfecto, una réplica del Dios creador. Hay que recordar que las posibilidades (potencias) son formas de no-ser (si

algo es posible, no es) y que Dios se enfrenta, ya al crear (cualquier cosa) con ese no-ser "lleno", pleno, con el no-ser en la forma de posibilidades. Dentro de un esquema intelectualista como el de Santo Tomás, Dios sólo puede lidiar con posibles. Otra manera de concebir la creación – y hay elementos en los escritos de Tomás para esto – es incluir en ella las propias posibilidades, en cuyo caso Dios se limita a sí mismo en su propio acto voluntario de creación. La lógica de los posibles limita el acto creador de Dios desde dentro. Pero ahí hay peligros de resbalar hacia un voluntarismo.

A pesar de su alejamiento de Aristóteles en el plano de la moral, Tomás no renuncia al eudemonismo, o sea, a respetar la ansiedad del ser humano por ser "feliz". Pero la felicidad debe estar ahora definida con elementos de filosofía cristiana. El hombre es, entre los seres creados, el que tiene el privilegio de retornar a Dios a través de una cierta forma de conducta en la que podrá encontrar su plenitud y buenaventura. En el contexto de la filosofía tomista, nunca se duda de que la perfección y la plenitud deban traer también felicidad. Es de sospechar que esa felicidad ya debe estar predefinida de alguna forma para que ella pueda concebirse en el mismo nivel que la perfección, así como, siglos más tarde, el "contentamiento de sí mismo" es definido por Kant como la "felicidad" adecuada a la obediencia incondicional de la ley moral. (Es bastante difícil imaginar a Cristo feliz; nunca se ve ninguna estampa de él ni siquiera sonriendo, ni siquiera en el momento de la resurrección, como si éste fuera un momento de realización plena, pero no de júbilo).

La "felicidad" debe ser una noción perteneciente a la historieta del "mal moral", o sea, un elemento intramundano y nunca estructural (de esencia, no de existencia), porque si sólo la perfección produce felicidad, y se sabe que el Creador sólo puede crear – si decide crear alguna cosa – cosas imperfectas (finitas, móviles, cambiantes, corruptibles, etc), la propia imperfección originaria (mal ontológico) debe también vehiculizar una infelicidad originaria imposible de sanar. La felicidad, entonces, debe ser definida dentro de aquella infelicidad originaria, porque si bien hay felicidad prometida en el regreso a Dios, hay la infelicidad originaria del ser finito de ser obligado a luchar por ese regreso sin, tal vez, jamás conseguirlo en vida. (La perfección dentro de la imperfección, la felicidad dentro de la infelicidad). El escamoteo de esos dos planos es parte del Esquema afirmativo, en el cual sólo se apunta hacia la felicidad y el perfeccionamiento intramundano, sin nunca verse el marco estructural dentro del cual esas cualidades se ubican, y que fue dado por Dios en el propio acto de hacer ser al ser.

En la famosa teoría de los “trascendentales”, Tomás adopta sin ningún tipo de crítica la identificación del ser con el bien, ya presente en versiones anteriores del Esquema. El bien moral es, para él, un caso del bien ontológico: toda cosa es buena en cuanto es, en cuanto posee la plenitud de ser que le corresponde de acuerdo con su naturaleza. En caso contrario, es malo, por “defecto de ser”. Toda acción, en la medida que tiene algo de ser, tiene bondad; y si le falta algo de ser también le falta bondad y es mala. Esta concepción depende fuertemente del hecho de que Dios, entre otras cosas, es modelo ontológico, paradigma de ser; su mejor nombre es Lo que Es, la propia esencia divina es afirmativa. En ese caso, es natural ver todo el mundo finito en términos negativos, de privación, de falta, de carencia. Y al ser Dios también la Suprema Bondad, la totalidad del mundo finito debe ser vista como mala, por más que la bondad pueda después ser construida, de alguna forma, en el retorno a Dios.

Aquí también el esquema neo-platónico se infiltra: además de la identificación afirmativa entre ser, uno, verdad y bondad, se cuentan grados de ser (y, por tanto, grados de bondad) en los diversos tipos de entes. Por ejemplo, la unidad depende del grado de ser, de tal forma que cuanto mayor es el ser, mayor es la unidad. Así, el ser no es bueno, sino que es bondad; bondad y ser son la misma cosa, y mientras más ser, más bondad. Tampoco en Tomás, siguiendo larga tradición, hay ningún ser en lo malo, lo malo es bondad en el último grado de la jerarquía. La depreciación del mundo se opera por descenso, como siendo la última instancia del ser, pero se niega (en realidad, por amor a Dios, y no por amor al mundo) que exista lo malo absoluto, lo malo como total ausencia de ser. Convive aquí un pesimismo del mundo, en el sentido de su imperfección, con un inmenso optimismo de la salvación.

A pesar de sus imperfecciones, el mundo es una primera tentativa de expresar la bondad del ser, una especie de borrador. Todas las cosas son buenas porque participan, en algún grado, de la bondad con la que Dios quiso crear el mundo. (Y “participación” es una noción platónica, no aristotélica, a la cual Aristóteles dirigió fuertes críticas). También en Tomás encontramos la idea de un regreso de los seres racionales a Dios, de una salida (exitus) y de una vuelta (reditus, rédito, devolución), aunque modificada en algunos aspectos (sin “emanación” necesaria, etc). (La “bondad del ser” es una tesis perfectamente congruente con la metafísica teológica, pero se torna muy difícil de entender en un contexto laico como el nuestro actual).

La formulación acabada de la eticidad afirmativa se da en San Buenaventura y en la continuación de la problemática de los trascendentales, al concebirse la unidad, la verdad, la bondad y la belleza como propiedades del ser (y, consecuentemente, la multiplicidad, lo falso, lo

malo y lo feo como propiedades del no-ser). Estas propiedades (en uno de los momentos más luminosos de la historieta afirmativa) están concatenadas entre sí, de manera que la belleza presupone el bien, el bien la verdad, la verdad el uno y el uno el ser. El esquema platónico-plotineano-agostiniano hace eclosión en este pensador, para quien la especulación establece un "itinerario de la mente a Dios", un viaje místico en dirección al Creador. Ni siquiera son necesarias – como en Anselmo y Tomás – pruebas racionales de la existencia de Dios, pues en la experiencia piadosa y especulativa, la presencia de Dios se impone por sí misma. La razón es tan sólo *instrumentum fidei*. Pero aunque cristianos como Buenaventura y Tomás están distantes en todo (casi opuestos), comparten el mismo esquema de la corrupción y la salvación. (Éste es mi punto central: la persistencia de un esquema de pensamiento a través de enormes diferencias doctrinales. Tiene que haber un poderoso elemento aglutinador que motiva el consenso en torno de ese mismo esquema; ese elemento es, en mi pensamiento, precisamente la terminalidad del ser).

En efecto, Buenaventura fue un enérgico atacante del aristotelismo averroísta, y siguiendo a Agustín, un crítico severo de la filosofía como saber arrogante, presuntamente independiente. (En las Confesiones, Agustín ya había escrito contra la insaciable curiosidad del saber filosófico). Aquí, lo esencial es lo siguiente: lo más importante no es el conocimiento, sino la salvación. El mundo es tenebroso y la vida difícil y llena de dolores, y no podemos darnos el lujo de la filosofía como saber puro, como pura ansia de conocimiento; pues estamos en un cuerpo lleno de temores y sufrimientos y precisamos salvarnos. Toda la animosidad contra la filosofía, tanto en el mundo musulmán como en el cristiano, tal vez proviene de esa fuente: la capacidad intrínseca de la filosofía racional de agujerear la novela de la salvación en algún punto que vuelve a desesperar al hombre cristiano y hundirlo en el desánimo agresivo, como ya ocurrió antes con el pagano.

Desgarrado por las tensiones insoportables entre la insaciable curiosidad racional y la necesidad de salvación, el averroísmo latino, a través de Siger de Brabante, postula la doctrina de la "doble verdad", prefigurando, de algún modo, la distinción kantiana entre sensible e inteligible. Se trata del doble punto de vista según el cual la libertad es, en un plano, imposible o problemático, pero es un hecho en otro plano (y lo mismo pasa con las tesis de la inmortalidad del alma y de la existencia de Dios). Todo ocurre como si, durante el largo período entre los primeros siglos del cristianismo hasta el siglo XIII, la urgencia de salvarse personalmente hubiera privado sensiblemente sobre el deseo de conocer, especialmente en su dimensión experimental.

Este elemento aristotélico, el experimentalismo, duerme durante siglos en beneficio de la metafísica, debidamente platonizada en aspectos claves.

La dimensión puramente lógica del conocimiento (el trivium) pudo convivir bien con el fervoroso deseo de la salvación personal tan sólo porque era útil para las disputas teológicas (o sea, también la lógica estaba al servicio de la salvación). A los fines del siglo XIII y paso para el XIV, comienza a declinar el ansia de salvación, o, al menos, a articularse con otros elementos, comenzando a estimularse, aún tímidamente, la exploración empírica de la naturaleza. Roberto de Grosetteste y Roger Bacon son nombres claves en esta tendencia. (Una potenciación del quadrivium, de las ciencias reales). Este aspecto del aristotelismo (no el Aristóteles de las formas sustanciales, sino el Aristóteles experimental y naturalista) aún es bastante platonizado (por ejemplo, en la "metafísica de la luz"), pero ya con mucha mayor dificultad. ¡Roger Bacon sueña con máquinas de navegación y de aviación que la tecnología de la época era absolutamente incapaz de realizar! (La tecnología puede poner a la salvación en un lugar más austero, disminuyendo sus ansiedades seculares).

Yo no creo demasiado en esos "períodos" de la historia de la filosofía ("filosofía medieval", "filosofía moderna"). Muchos elementos llamados "modernos" ya estaban presentes en Agustín y Abelardo; y los siglos XIV, XV y XVI muestran una continuidad de actitudes que me cuesta mucho menos analizar si no acepto que el XIV sea el último siglo medieval y el XV el primer período del Renacimiento. De los dos lados de esas líneas veo pensadores tratando de entender las relaciones entre las exigencias teóricas del pensamiento y las necesidades existenciales de la salvación, entre las ciencias profanas guiadas por la filosofía natural y la teología, entre Aristóteles y Platón, por un lado, y las Escrituras por el otro (y, dentro de esto, también las relaciones entre Platón y Aristóteles, como si el primero tendiese siempre hacia la necesidad de salvación y el segundo hacia las exigencias naturales). En este sentido, veo Duns Scotus, Ockam, Nicolás de Cusa, Pico Della Mirandola y Erasmo de Rotterdam como debatiéndose con ese mismo problema. Dentro de mi reflexión, yo veo esta tensión como el problema de la ubicación de la busca teórica de la verdad dentro de una situación humana signada por la terminalidad del ser y la desvalía estructural (¿Cuánto conocimiento es capaz de acumular un ser condenado al sufrimiento? ¿Cuánta es su capacidad de "distracción productiva"?).

Franciscano a los 12 años, John Duns Scotus bebió, al mismo tiempo, el espíritu naturalista y demostrativo en Oxford y la ambición de saber teológico en Paris. De manera que se ubica ya en cierto espíritu "moderno" señalado por Grosetteste y Roger Bacon, pero continúa siendo un hombre piadoso y preocupado con la salvación, tensión que continuará, bajo formas diversas, hasta el idealismo alemán del siglo XIX. Scotus no es ya, pues, un "medieval" en el sentido en que Tomás lo era. Se hacen comparaciones entre estos dos pensadores, pero, en cierto sentido más general (fuera de problemáticas específicas como el problema de la individuación), se trata de dos pensadores que respiran atmósferas intelectuales diferentes, y tal vez incomparables. La conciliación pretendida por Tomás entre filosofía y teología y su separación nítida propuesta por Scotus no son, me parece, "soluciones diferentes" para un mismo problema, sino dos formas profundamente distantes de entender la filosofía y la teología; no se trata estrictamente de las mismas nociones. Scotus está proponiendo una tópica (de la que será heredero británico Hume y, por influencia humeana, Kant) según la cual toda la empresa tomista es un sin-sentido (precisamente por ser una "confusión tópica").

La filosofía se ocupa con el ente en cuanto ente, mientras que la teología se ocupa con los artículos de fe. Conocimiento y salvación deben separarse. La filosofía y la lógica demuestran, mientras que nada es demostrado en teología (y, por tanto, las "pruebas" de la existencia de Dios, que serán atacadas por Kant, ya eran absurdas desde el punto de vista scotista, que, más radical y agudo que Kant, ni siquiera piensa que puedan o deban refutarse mediante la razón). En el plano de la salvación caben tan sólo la prédica y la persuasión, no el proceso demostrativo. La filosofía es abstractiva y busca lo universal mientras que la teología apunta hacia la salvación personal. Tratar de mezclar estos dos ámbitos conduce a resultados desastrosos. Ésta será la tendencia en todos esos siglos anteriores al surgimiento de lo que podemos llamar la ciencia moderna.

En verdad, se trata de un lento proceso, que nada tiene que ver con "épocas" convencionales. En la tradición británica, Escoto Erígena había puesto a Dios en la lejanía total, lo que sugería que las categorías mundanas y racionales estaban pensadas para otra cosa y no para ningún presunto conocimiento de la divinidad. Duns Scotus no es un teólogo negativo, pero separa drásticamente las exigencias racionales y las de fe y salvación. (Hume va a agudizar esa separación, pero ya insinuando un juicio escéptico de las verdades religiosas (los milagros, la Revelación) a partir de la razón, juicio que Bertrand Russell, siempre en la tradición británica, va a consumar en forma extrema). Hacían bien los hombres religiosos de la época de Duns (como

no lo hicieron los contemporáneos de Escoto Erígena) de temer el comienzo de ese proceso de separación tópica entre filosofía natural y religión, porque eran los primeros síntomas de la independencia de la razón filosófica, primero manteniendo a la salvación como un ámbito legítimo pero separado, y más tarde, andando los siglos, cuestionando el sentido mismo de esos problemas. (Hay, pues, un camino desde la teología negativa al ateísmo, pasando por el agnosticismo y el fideísmo. Lo interesante después será preguntarse en qué medida el anhelo de salvación está todavía presente en el siglo XX, aun en pleno ateísmo filosófico).

A la luz de mi propia reflexión, considero, en todo caso, "moderno" aquel ambiente de pensamiento y de vida en donde el anhelo de salvación es re-distribuido entre el mundo y el Ser supremo e infinito, dejando éste de llevar todo el peso de la salvación, como ocurría hasta el siglo XIII. El mundo comienza a ser, de alguna forma, valorizado, como si comenzara a aparecer una vaga conciencia de que no hay otro, de que estamos existencialmente obligados a encontrar algo de valioso en este mundo que no sea tan sólo el tránsito hacia una vida mejor. A partir de la revolución científica del siglo XVII, esa promoción del intra-mundo comenzará a crecer, estallando en el siglo XX después de los enormes avances tecnológicos. De alguna manera, todas las "herejías" eran creencias en las cuales se concedía a la razón una parte del soporte de la existencia humana (o el sombrío derecho de dudar drásticamente de cualquier soporte), retirando de Dios algo de su poder anterior. Y la antigua reacción iracunda contra las herejías – no del todo apagada - estaba, tal vez, motivada por el temor de tener que cargar sobre las propias espaldas la responsabilidad de la salvación, en lugar de confiarla, humildemente, a la Gracia divina.

Duns Scotus es un pensador ya "moderno" en ese sentido, porque su pensamiento comienza a conmover ciertas creencias que los hombres del siglo anterior todavía necesitaba y de las que no podían prescindir. En realidad, la propia idea de que la razón no puede conciliarse con la Revelación, como aún Tomás pretendía, es una idea disolvente y desanimadora, que, inclusive, Duns Scotus no aplicó siempre en todos los problemas que analizó. El acento en el individuo sobre lo universal, y en la voluntad divina (que deja al mundo transformado en una creación libre suya, cuyo propósito es difícil de comprender para humanos), son ideas "modernas" en este sentido. Es como si el humano comenzase lentamente a pensar en formas de lidiar con la desvalía del mundo fuera de los caminos de la culpa, la redención y la gracia. Si este concepto de "moderno" se acepta, la modernidad comienza a desarrollarse, progresivamente, ya a partir de los primeros siglos de la era cristiana.

Aun representando la Via antiqua, ya de la filosofía de Duns Scotus se desprende una actitud de fuerte independencia intelectual, sobre todo en su teoría de la abstracción y sus ideas del análisis de complejos en simples, que parecen desarrollarse según sus propios principios sin mezclas de elementos metafísicos o teológicos. Esta independencia es llevada también al plano político por un pensador como William Ockham. En esa época (siglo XIV) los nacientes estados nacionales comienzan a enfrentar la autoridad de la iglesia, la salvación comienza a verse como hecho íntimo e individual de cada uno, y la sociedad tan sólo como una organización capaz de permitirla, o, por lo menos, de no obstaculizarla. Se comienza a discutir la idea de que la salvación sea un asunto público que deba estar en manos de instituciones eclesiásticas, y el propio papel de los sacerdotes como administradores de ese anhelo. En el campo estrictamente filosófico, también Ockham defiende la separación entre filosofía y teología, y la autonomía de la razón y lo temporal en relación con las cosas divinas y espirituales, asumiendo las consecuencias políticas de todo eso. Él acentúa las ideas del carácter contingente del mundo, el voluntarismo divino y la primacía del singular, ya presentes en Scotus. Por la forma radical de exponer estas ideas, Ockham tuvo muchos problemas con las autoridades, que a partir de 1324 pasó a examinar sus escritos en detalle y a prohibir varios de ellos. En 1339, la lectura de obras de Ockham fue prohibida en París.

En realidad, como veremos, hay más elementos modernos (autonomía, individualismo, voluntarismo) en este último período medieval que en muchos de los pensadores del Renacimiento, que recuperan el esquema neo-platónico de culpa y expiación en nuevos ropajes. Aun una figura como Meister Eckhart, que representa cierto espíritu neo-platónico, piensa dentro de un misticismo que presenta una ruptura radical con las fuerzas de la razón, como si la unión mística fuera el único camino de encuentro entre el ser humano y Dios, fracasadas las tentativas racionalistas de la Escolástica. En ese sentido, también Eckhart es un moderno, porque el misticismo es mucho más una experiencia que una demostración. Aunque presente en los escolásticos, este sentimiento místico siempre quedó bajo el control del intelecto en los pensadores anteriores, mientras que en Eckhart este sentimiento se independiza con toda su fuerza. La naturaleza subversiva del misticismo fue perfectamente captada por las autoridades, que condenaron como herejes 17 tesis suyas. Su neo-platonismo vivido, tan admirado por Schopenhauer, rompe las tentativas aristotélicas de conciliación entre conocimiento y salvación.

Decididamente, parece que la percepción de la desvalía del ser entra aquí en una tercera versión: ya no más en un esquema expiatorio y salvador (platonismo y neo-platonismo), y tampoco en un esquema de comportamiento moral indiferente y sabio (estoicismo, etc), sino en una especie de promoción de la razón autónoma que convive con Dios sin interferencias. Todo ocurre como si los humanos buscasen por la vía de la razón alguna reivindicación valorativa del mundo después de siglos de denigración, pero manteniendo prudentemente, por las dudas, la referencia religiosa (un proceso que, según creo, todavía se mantiene en nuestros días).

3.5. Hacia la "modernidad" via Renacimiento

Si bien la modernidad parece estar muy lejos de la idea de que la desvalía del ser es algo de lo que somos culpables y que tendríamos que expiar, no parece estar tan alejada del momento estoico-epicúreo-escéptico, según el cual la desvalía es algo con lo que tenemos que lidiar mediante un conjunto de virtudes eficaces, basadas en el propio esfuerzo, entereza y, en cierto modo, indiferencia. No estoy aquí interesado en las actitudes de los pensadores de los siglos XV y XVI (voy a llamarlos renacentistas sólo para facilitar la alusión) a respecto de la Edad Media, sino que quiero entender cómo ellos realizan los dos movimientos antes mencionados, que llamaré la promoción del intra-mundo y la conservación de la referencia religiosa. (Como si los humanos estuvieran jugando el juego de la salvación en dos frentes, tratando de mejorar el mundo pero sin abandonar, por las dudas, los auxilios de la religión).

Durante el período cristiano, el mundo como tal había sido fuertemente despreciado, y la referencia religiosa maximalizada. Por eso los pensadores renacentistas prefieren volver a los antiguos, porque ellos, en especial los griegos, ya habían practicado una fuerte promoción del intra-mundo a través del cultivo de la razón, las artes y la guerra. Los renacentistas no parecen recordar que fue éste el esquema que se agotó y que el cristianismo vino a superar. Pero los primeros modernos creían que ellos tenían más elementos para volver a intentar la experiencia antigua sin el auxilio del drástico remedio cristiano; pensaban que ahora existían más elementos, de los que el griego carecía, que permitían una vuelta prudente al paganismo y a su apuesta pre-cristiana en favor del mundo. Hay que comprender cómo Duns Scotus, Okham, Eckhart y los renacentistas emprendieron la tarea de promoción del intra-mundo de diferentes formas; no todavía con la fuerza del período de la ciencia plena, pero sí, en el caso de los dos primeros, mediante el ejercicio autónomo de la razón, en el caso del tercero, mediante un tipo de actitud

existencial, y en el caso de los últimos, de las diversas maneras que veremos ahora (cultivo de las artes, magia, astrología, misticismo, matemática, invenciones políticas, etc).

El neo-platonismo es fuertemente cultivado en este período, tanto como actitud mística como estéticamente, como, incluso, políticamente, y de maneras vinculadas. El misticismo renacentista no tiene espíritu soteriológico o de expiación, sino de experiencia extraordinaria del mundo, tanto en su capacidad de embellecimiento como de invención de utopías políticas. Es el aspecto creador (poético) del misticismo neo-platónico lo que se pone aquí de manifiesto. Es ésta la forma que los seres humanos de los siglos XV y XVI encuentran para soportar el mundo, y, paradójicamente, como van a sufrirlo de maneras terribles (Giordano Bruno quemado, Pico della Mirandola asesinado a los 31 años, Thomas More guillotinado, Campanella preso durante 27 años). Este neo-platonismo poético-político estuvo siempre en enfrentamiento con las corrientes aristotélicas, con su espíritu más naturalista; pero los renacentistas, muchas veces, intentaron una conciliación entre las dos corrientes clásicas.

La indagación acerca del infinito es una típica temática de este período, la cual permite una curiosa y lúdica confluencia entre matemática, poética y mística, como se puede ver en Nicolás de Cusa, en la primera mitad del siglo XV. El infinito está fuera del alcance de la razón, pero es posible aproximarse a él por la vía analógica y conjetural mediante la especulación, en un método de “docta ignorancia”. Para mi presente reflexión, interesa enormemente este método de tratamiento de problemas, más que los detalles de su contenido. La coincidencia de los opuestos en Dios, por ejemplo, es estudiada mediante una consideración de las propiedades del círculo y de la línea. También es relevante la idea del ser humano como un pequeño cosmos que contiene en sí todos los elementos del mundo de manera comprimida. Es como si ésta fuera la primera época en la cual se puede comenzar a jugar libremente con los elementos del pasado, contando con toda la información pertinente (un espíritu que se exacerbó en el siglo XX en donde todo el pasado está a disposición en segundos). Es el período de traducciones profusas de la gran herencia del pasado, sobre todo platónica.

Un cierto elemento lúdico caracteriza este período, pero no en un sentido frívolo, sino místico, estético y exploratorio, como una forma de curiosidad artística, científica y religiosa al mismo tiempo. Marsilio Ficino, también del siglo XV, agregó a sus tareas de traductor las de practicante de la magia natural. Consideraba a la propia filosofía como una iniciación a los misterios, haciendo conexiones entre la tradición hermética y el cristianismo. El “camino de

vuelta" neo-platónico es mucho más un motivo para admirar al hombre que para denigrarlo o condenarlo a una expiación reparadora: el encuentro con la divinidad deja de ser el pago de una deuda y se transforma en un encuentro jubiloso entre finito e infinito. (El viaje expiatorio se transforma en un viaje de placer intelectual). Los elementos mágicos vienen a agregarse a este encuentro del espíritu humano con el mundo y con el Creador: Ficino fabricó talismanes, practicó la astrología e hizo uso de encantos musicales. Pico della Mirandola, que también estudió la Cabala y vivió tan sólo 31 años, escribió un famoso Discurso sobre la dignidad del hombre en donde resaltaba la grandeza del ser humano, un típico tema renacentista. Anticipando Heidegger en siglos, Pico se refiere a la portentosa capacidad que tiene el ser humano, y sólo él, de hacerse a sí mismo, de no aceptar ninguna esencia previa que lo determine.

Me parece que es éste el juego renacentista: delante del vacío de valores, inventar el valor del ser humano a través de una especulación poético-mística, un valor sublime que consubstancia al humano con el cosmos y con Dios. La promoción del intra-mundo se construye con todo lo que se tiene a mano en ese importante momento pre-científico. Pero el mejor material de que disponían era el pasado, sobre todo el clásico. (Un renacentista tenía un motivo para soportar la vida que los clásicos no tenían: preservar, disfrutar y estudiar a los clásicos). En este registro, pueden verse el epicureismo de Lorenzo Valla (siglo XV) y el escepticismo de Montaigne (siglo XVI). Es notable el carácter fuertemente meta-filosófico de la filosofía de este período.

El interés renacentista por la vida activa se manifiesta máximamente en el plano político, tanto de la reforma religiosa como de la reflexión sobre el gobierno y la ciudad ideal. Erasmo de Rotterdam es importante por su crítica cáustica contra el poder de la iglesia, pero interesa particularmente en la presente reflexión por su refinado pesimismo antropológico, que será compartido por Maquiavelo, a contramano del "humanismo" reinante. En realidad, el mundo es tan terrible que sólo la locura puede mantener al ser humano vivo y en plena actividad, desde la locura cívica y familiar hasta la locura religiosa de la fe, pasando por la peculiar locura del filósofo. Por eso hay que elogiar a la locura. Habitualmente se dice que quien se quita la vida es loco, pero Erasmo sostiene, al contrario, que quien continúa vivo y creando es el verdadero loco, y hay que elogiarlo por eso (mientras que, por contraposición, se insinúa que quien se suicida lo hace por pura lógica; o aun aquéllos que se dejaron matar, como Sócrates, no fueron lo suficientemente locos como para buscar protección en su locura). Es comprensible que las obras de Erasmo también fueran puestas en el Index.

El pensamiento filosófico abierto, no sistemático, fragmentario y problemático de este curioso período de sobrevivencia humana se zambulle en la cuestión de lo humano, pasando de panegíricos como el de Pico a denigraciones irónicas como las de Erasmo. La filosofía de Lutero (si es que la tiene) es como una tragicómica escenificación del pesimismo antropológico de Erasmo en la vida activa. Lutero no cree en el hombre ni en la razón ni en la filosofía y piensa que sólo Dios puede salvarlo; fuera de su relación con Dios, el humano es simplemente nada, y, lo peor, una nada soberbia y arrogante, que piensa que puede levantarse de su condición miserable por sus propias fuerzas. Después del pecado original no hay nada que el hombre pueda hacer, ni siquiera un viaje neo-platónico reparador para volver al principio infinito. Pues cada vez que actúa, el ser humano sigue su amor propio y su arrogancia egoísta, y sólo consigue pecar. Cada humano debe tratar, sin intermediarios, de establecer una relación con Dios y ponerse totalmente en sus manos. Pero, en un claro ejemplo de inhabilitación moral, cuando Lutero abre las puertas para la libre interpretación de las Escrituras se produce un aluvión de "abusos" que lo obligan a asumir posturas autoritarias.

En una historia de las actitudes humanas delante de la desvalía del ser, Maquiavelo es un pensador conspicuo para la cuestión del sufrimiento moral provocado por unos humanos sobre otros dentro del conflicto social; se trata de sufrimientos específicamente humanos al lado de los sufrimientos naturales (enfermedades, terremotos). En las palabras de un comentador, Maquiavelo buscaba establecer las condiciones de un estado bueno para hombres malos. La valorización de lo humano por Pico y los humanistas del XV y el crudo realismo antropológico de Erasmo y Maquiavelo en el XVI, son partes del juego de la reflexión sobre lo humano, y dos maneras, contrastantes pero confluentes, de tomar posición delante del problema de la organización de la vida en una sociedad post-escolástica. En mi perspectiva, se trata de dos formas de enfrentar la desvalía del ser: una, la invención del valor y la dignidad del hombre; la otra, la organización de la sociedad asumiendo la desvalía crudamente (aceptando al hombre como es y no como debería ser, según el célebre *dictum* maquiavélico).

Los utopistas Thomas More y Campanella sugieren que el mundo no es bueno y son por eso compelidos a la libre invención de utopías sociales, en donde los humanos se reúnen cooperativamente e inventan una vida armoniosa y auto-creativa. Como Boecio, tal vez More tuvo una excesiva confianza en el poder de la razón dentro del juego político y ya vivía imaginariamente en su propia utopía, sin percibir – para su desgracia - el real funcionamiento de

las cosas. La Ciudad del Sol de Campanella es otra utopía renacentista escrita por un filósofo que pasó 27 años preso, escribiendo una gran parte de su obra en esa condición. El filósofo tiene la cabeza en el cielo y los pies engrillados. Yo veo este período como el del predominio de la imaginación en todas sus formas posibles. Leonardo Da Vinci es, tal vez, el caso más claro de esta promoción del intra-mundo a través de la imaginación científica y artística.

Pero el ejemplo más dramático de imaginación renacentista es, sin duda, Giordano Bruno, en la segunda mitad del siglo XVI. Mago-filósofo, creó una especie de gnosis sincrética con piezas de religión mágica egipcia y elementos neo-platónicos, en una mezcla que sólo podía hacer estallar todos los límites aceptados del cristianismo vigente, al contener elementos paganos y panteístas, vividos intensamente por un espíritu exaltado e incapaz de cualquier medida. Su prisión, tormento y muerte en la hoguera muestran el particular tipo de invención de valores de este período turbulento y creativo, y su dificultad en ser admitido por un tipo de organización que aún se debatía (y se debatirá hasta el siglo XIX) para conservar su poder selectivo de ideas y costumbres. El Renacimiento es el período en donde la imaginación exuberante no había aún adquirido su pleno derecho de darle un “valor” al mundo.

Segundo Interludio. La Gran Herejía.

Al final del paganismo cunde la mayor desesperación jamás vista: los humanos ven cara a cara la desvalía del ser y de su ser y echan mano, por un lado, a mitos y religiones, y, por otro, a éticas del soportarlo todo con entereza. Pero las dos estrategias se agotan, lo que se siente fuertemente en el período helenista. Algo como el cristianismo se hacía necesario, *la Solución Final para el problema de la vida humana*, no pequeñas promesas y grandes esfuerzos, sino la total renuncia al mundo en beneficio simplemente de TODO: un Dios-padre eterno, vida eterna, alma inmortal, resurrección del cuerpo, etc. Pero todo eso solamente a través del ejercicio de una vida virtuosa y con ayuda de la indispensable Gracia divina. Los males del mundo quedaban envueltos en un gran Sentido Universal, y mientras más malos eran, mejores para realizar la tarea reconciliadora y aproximarse al Padre eterno. Al lado de este remedio absoluto, las soluciones míticas y estoicas parecían insignificantes, al tiempo que la misión moral y religiosa del humano aumentaba.

Pero, lamentablemente, el ser humano piensa. Y, en rigor, sólo a un ser pensante la Revelación puede darse como tal. En el caso de los fieles, la razón incomoda al nuevo Orden cristiano porque le plantea el problema de cómo relacionar la fe con la razón. En el caso extremo de uso de la razón surgen las “herejías”, que son, casi siempre, inoportunos e irritantes retornos a la razón, que apuestan en algo terreno y racional en contra de lo divino, o encuentran una de las tantas incongruencias del relato religioso, poniendo en peligro las verdades dogmáticas y la necesidad humana de salvación. Los herejes eran gente que, de una manera u otra, perjudicaban el papel curador y salvador de las fantasías religiosas, poniendo en peligroso contacto con un Real aterrorizador ya comunitariamente reprimido. Los herejes son humanos que se rehusan a jugar un juego que es, por esencia, comunitario e interactivo; son huelguistas del mito, humanos que se niegan a contribuir para mantener en funcionamiento la ilusión benéfica colectiva. Por eso son tan odiados. En mis propios términos, las herejías eran momentos en que la desvalía del ser venía a cuento agujereando las capas de la ocultación, momentos en que la razón se imponía y trataba de recuperar lo que hoy podemos exponer sin vueltas: nuestro malestar constitutivo, no eventual.

Nuestra desesperación actual de humanos del siglo XXI es completamente herética. Es una desesperación del mundo (como la agustiniana), pero sin Dios. El mundo es tan malo como siempre lo fue, pero hoy ya no aspiramos a la salvación. Tan sólo potenciamos el valor intra-mundano del mundo para tratar de vivir, trasladando la salvación para el plano de la salud (cultivo del cuerpo, tratamientos psicológicos sofisticados), o manteniéndola en el nivel formal de prácticas religiosas estrictamente personales, más o menos genuinas o vacías tal como lo hacen las masas humanas de todo el mundo, incluyendo en ellas humanos de todas las clases sociales, también intelectuales, e inclusive filósofos. La religión perdió su sustancia existencial y parte de su poder político, pero sus performances continúan ocurriendo.

Filosóficamente hablando, el problema es que si aceptamos la existencia de Dios como axioma, junto con la creación del mundo por voluntad de Dios y con el humano como parte de esa creación, muchos problemas filosóficos aparecen que dejan perpleja a la razón (y especialmente a la razón de los cristianos): (a) ¿Para qué Dios hizo un mundo, para qué le hacía falta crearlo, si podía, por toda la eternidad, gozar simplemente de su propio ser eterno en toda su inmensa perfección, sin mancharlo o incomodarlo con la inútil epopeya del mundo?; (b) Si Dios no tenía que hacer el mundo (por necesidad o emanación), si lo hizo porque quería y por bondad, para dar algo a lo creado, y especialmente al humano, ¿por qué el mundo se presenta

tan problemático, con los males físicos, las enfermedades, las calamidades naturales, las guerras e injusticias humanas y finalmente la muerte? (c) En el plano más estrictamente moral, ¿por qué en un mundo hecho por un Dios bueno, tantas y tantas veces los buenos son perjudicados y sufren terribles injusticias y persecuciones, mientras que a los malos les va bien, enriquecen, se mantienen en el poder y nada pasa con ellos de especialmente desagradable, más allá de los inconvenientes que los buenos también sufren?

No hay que olvidar la cuestión política, o sea, el aprovechamiento que algunos grupos hicieron de esta gran crisis, delante de las vacilaciones categoriales para enfrentar la desvalía del ser en el paso del paganismo al cristianismo. Aparecen agentes fiscalizadores del cumplimiento estricto del modelo salvador, con la consecuente persecución de todos los que intentasen conmoverlo. El esquema salvador se transforma en un elemento organizador de expectativas y en un poderoso valor inventado intramundanamente, que en seguida será utilizado para incrementarlo en beneficio de algunos en desventaja de otros.

Alguien que viviera en el siglo XI o en el XIII, o aún en el XVII (¡o en el XIX!), y pensase lo que voy a escribir ahora, no lo diría y fingiría socialmente para que alguno de sus colegas no lo denunciaran como hereje o brujo al Santo Oficio de turno. Posiblemente en todas las épocas - como lo dije al recordar a los jóvenes alumnos de Abelardo - hubo estas gentes que confiaban en su razón pero que no se atrevían a manifestar sus dudas en voz alta. Los motivos o pretextos que los humanos usaban para perseguir y matar a otros humanos eran diferentes de los que se usan actualmente. Antes, la religión cumplía papel esencial en las condenaciones, mientras que hoy cumplen ese papel las razones de Estado, la protección de la sociedad, la ley de la seguridad nacional, el derecho a defensa, la propiedad privada, etc. De manera que me voy a aprovechar del estado actual de la sociedad para formular la Gran Herejía, que no es otra cosa sino el desmontaje del Esquema neo-platónico que estuvimos viendo hasta ahora.

¿Qué ocurriría si comenzáramos a concebir al humano como completo y a este mundo como el único que hay? ¿No es su “incompletud” – su “falta” - un producto de la visión religiosa del mundo? ¿Qué es lo que le “faltaría” al humano? ¿Cómo repensaríamos la moralidad si abandonásemos la idea de que “nos falta” alguna cosa? En este registro herético, no nos “falta” nada; nuestra imaginación atormentada de finitud inventa un plus espiritual en contraste con el cual nos “faltaría” alguna cosa. Pero es el propio Esquema neo-platónico el que crea la “falta”. No nos “falta” nada: eso que parece “faltar”, somos nosotros mismos. “Faltamos” nosotros. Pero

eso es lo mismo que decir que no nos “falta” nada. Cuando suprimimos la visión religiosa, cuando es ella la que falta, nos vemos como sombríamente completos, completos en nuestro desfalleciente modo de ser; y percibimos que todo lo terrible que nos ocurre no es motivado por alguna “falta”, sino que simplemente coincide con el ser que hay. Es nuestro propio ser el que apela a la imaginación religiosa para que, “faltándonos” alguna cosa, nos consolemos de nuestro ser y lo aceptemos como culpa o responsabilidad nuestra, empujándonos en la entretenida – aunque ardua – tarea de completarnos, de salvarnos, etc. Pero nosotros no tenemos ninguna responsabilidad, somos inocentes de cabo a rabo y no hay nada de lo que debamos salvarnos. Ésta es la idea inicial de la Gran Herejía.

No es que el punto de partida de la herejía sea la tesis de la “inexistencia de Dios”. Defender la inexistencia de Dios o tratar de “probarla” sería entrar en lleno dentro de la visión religiosa del mundo. Ateos no están menos dentro de esa visión que teístas o creyentes. Unos y otros reconocen que hay un problema objetivo que se puede llamar “el problema de Dios”, delante del cual pueden haber varias posiciones, unas a favor y otras en contra de su existencia, como si se tratase de una cuestión de decisión epistémica. Yo veo a la religión como una de las posturas existenciales posibles y plausibles delante de la cuestión primordial de la terminalidad del ser. No tengo delante de las existencias religiosas el desprecio de Nietzsche; veo las existencias guiadas por categorías religiosas y las existencias guiadas por las ideas de Nietzsche como dos actitudes posibles delante de las miserias de la existencia. Ateos y creyentes huyen de lo mismo, construyen sus universos por los mismos motivos.

Pues es claro que hay existencias religiosas o místicas, como las de Tertuliano, Agustín, Eckhart, Jacob Böhme, Pascal o Kierkegaard. Claro que se puede existir religiosamente, y esos tipos de existencias tienen Dios, viven con Dios y en Dios, y no necesitan en absoluto que la existencia de Dios sea probada racionalmente (al contrario, creo que ellos necesitan que no haya tal prueba). Para esos existentes (que pueden merecer nuestra mayor admiración) la cuestión de la existencia de Dios es totalmente dispensable y sin ninguna importancia, porque ellos están viviendo en una dimensión en la que no precisan demostraciones ni testimonios. Yo diría que, para estos existentes, los ateos y agnósticos *tienen razón*, Dios “no existe” si nuestras vidas están guiadas por la razón, por lo cual ateos y agnósticos son plenamente coherentes (más que muchos fieles), y las disputas sobre la cuestión carecen de todo sentido. No es de la “existencia de Dios” de lo que esas vidas religiosas precisan. Pues aun después de las más contundentes pruebas de la no existencia de Dios - en la medida en que las mismas puedan presentarse - el

modo de existencia religioso de esos humanos no sería alterado en nada por causa de eso. Y, por otro lado, esos humanos religiosos deben ver con cierta perplejidad los esfuerzos incontables de los fieles (como Santo Tomás o San Anselmo) tratando de demostrar la existencia de Dios, algo para ellos totalmente indudable.

Las existencias genuinamente religiosas, que tal vez sean muy pocas, no sólo aceptan que Dios "no existe" en el sentido racional, sino que su experiencia religiosa precisa de esa no-existencia para que la presencia de Dios en ellas sea plena. No hay nada que una prueba racional de la no existencia de Dios pueda hacer para desmoronar una existencia religiosa, ni siquiera matar a ese existente, porque eso no destruirá su modo de vida sino que sólo impedirá las acciones que ella podría aún haber realizado. Tampoco puede haber un edicto o una noticia en el diario que proclame: "Dios no existe. Los avances actuales de la ciencia demuestran eso claramente. Dios fue una ilusión salvadora en épocas de tinieblas, de la que no necesitamos más a partir de ahora. Por tanto, las personas que creían en Dios pueden dejar de creer y dedicarse a cosas mejores. Lo que Dios les daba, ahora la ciencia y la sociedad les dará". Éstos serían los títulares de algún periódico comtiano. Nada de esto puede ocurrir porque las existencias religiosas son invulnerables a cualquier determinación externa, venida de la ciencia, la tecnología o las ideologías políticas dominantes.

Entonces, cuando decimos que "Dios no existe", no estamos apuntando hacia un hecho objetivo que habríamos "demostrado" (pues esto sería situarse enteramente dentro de la perspectiva religiosa), sino al simple hecho de que, en ciertas posturas existenciales, los humanos viven y mueren sin Dios, sin su idea y sin su realidad; que algo como Dios no tiene cabida dentro de ese tipo de existencia. No que estas existencias estén guiadas exclusivamente por "categorías racionales". Existencias sin Dios pueden ser extremadamente críticas a respecto de la razón (entendida de manera iluminista estrecha), y aceptar críticas a esa racionalidad desde diversas perspectivas (nietzscheanas, freudeanas, marxistas, etc). En la perspectiva que adopto, el último punto de referencia de la filosofía es la existencia: sea que elijamos ser hombres de ciencia, personas religiosas o criminales, habremos hecho, en todos los casos, una elección existencial.

Esto es lo que un filósofo analítico clásico o un filósofo de las ciencias no suele ver: que sus elecciones de vida – su decisión de adoptar una visión científica del mundo - no son elecciones analíticas o científicas, sino elecciones existenciales, tal como la elección de ser

religioso. No deberíamos (aunque esto se haga constantemente) tratar de aniquilar una forma de existencia mediante otra (como fueron aniquiladas las formas de vida racionales durante la tenebrosa época del Santo Oficio, o como hoy se pretende aniquilar a las formas de vida religiosa mediante la visión científica del mundo). La no existencia de Dios es, para mí, hereje del siglo XX, completamente evidente, pero sólo en la estricta medida en que he elegido vivir un determinado tipo de existencia en donde Dios no tiene cabida; pero esta certeza no afecta en nada a quienes quieran (o puedan) vivir religiosamente, o sea, con Dios. En este punto, estoy totalmente contra el predominio de la visión externa sobre la interna. Ni los científicos pueden decir, desde afuera, que el ser humano religioso está totalmente engañado por sus ilusiones, ni el religioso puede decir que al científico le falta la iluminación de la fe.

Si dejamos en paz a las existencias religiosas podemos sacar muchas conclusiones filosóficas muy importantes del hecho bruto y seco de que, en un cierto tipo de vida no religiosa, Dios *fue un recurso epocal para lidiar con la desvalía del ser de una forma drástica, después del agotamiento de los recursos paganos destinados a esa misma finalidad.* Esto muestra que, en verdad, la tesis de Dios no tiene nada que hacer en el plano natural (para explicar el origen del mundo, por ejemplo), sino que su importancia ocurre en el plano de la salvación. Esto ya comienza a ser visto por Duns Scotus, Ockham y los okhamistas, al final de la Edad Media, y es manifestado claramente por Galileo en su tormentosa experiencia personal. En mis propios términos, yo digo que el ser humano tiene, por un lado, fuerte anhelo de conocimientos (hoy altamente reforzados por alta tecnologia), pero también tiene miedo de la desvalía de su ser (de enfermedades, catástrofes, injusticias, etc), igual que los humanos de siglos pasados. Entonces, Dios (como repetido incansablemente por los autores mencionados) es importante para este último anhelo, pero no para el primero. Por eso, en existencias religiosas, la cuestión de la salvación cobra una importancia enormemente superior a la cuestión del conocimiento; o, mejor, ésta es dimensionada de acuerdo a las exigencias de la salvación (aun cuando sus cultores no lo admitan).

Esto me parece relevante para analizar la primera de las dos perplejidades formuladas antes: ¿Por qué Dios creó un mundo, y específicamente un mundo con humanos, en lugar de no crear nada? Un típico problema metafísico tradicional. La aceptación racional de que, situándose en cierto tipo de existencia, no hay Dios, soluciona este problema disolviéndolo totalmente. Obviamente, el mundo debe haber surgido por causas naturales y no por designio divino. No conocemos bien estas causas naturales y las tesis científicas sobre el origen del mundo

permanecen aún hoy hipotéticas; pero, a riesgo de cometer la falacia *ad ignorantiam*, aun cuando no sepamos cómo el mundo se originó y cómo la especie humana vino a existir (supongamos que alguien dude de la teoría de la evolución), aun así nada de eso nos llevaría a la tesis de que entonces debe haber un Dios que creó el mundo, como falazmente argumentan los fieles que insisten en demostraciones racionales en lugar de simplemente vivir sus existencias religiosas. (Yo creo que ellos están tan interesados en el plano racional porque, por um motivo u otro, son incapaces de vivir genuinas existencias religiosas, a partir de las cuales todas esas argumentaciones les parecerían insignificantes e innecesarias).

Entonces, en esta perspectiva herética, no precisamos de ningún "motivo" para que el mundo exista, además de las puras y ciegas leyes naturales. El problema surge cuando el anhelo de salvación precisa también del relato divino de la creación del mundo, como ocurrió en los procesos de Galileo en relación a las teorías de Copérnico. A los fieles les hacía falta creer que Dios había creado el mundo por bondad para poder creer y aceptar el resto de la historia, la vuelta al Dios creador a través de una vida de expiación, etc. Éste es el problema con el cual todavía Kant y Fichte van a debatirse, *que no siempre se pueden separar drásticamente el anhelo de salvación (que aún hoy muchas personas sienten) del anhelo de conocimiento del mundo*. Claro que mi solución existencial sirve para intentar una respuesta: dentro de una existencia religiosa continúa habiendo creación del mundo por Dios, aun cuando, fuera de ella, existan indicios racionales bastante confiables de que el mundo vino a la existencia por rigurosas causas naturales. Esto puede parecer esquizoide pero es coherente con el punto de vista existencial que he adoptado (una especie de versión existencial de la doble verdad). El humano no religioso puede decir que, desde su punto de vista, el problema (a) no tiene el menor sentido, y que todas las teorías religiosas de creación del mundo tienen que inventar una parafernalia de explicaciones para dar cuenta del hecho asombroso de que un Ser eterno y perfecto se haya molestado en crear al mundo y, sobre todo, crearnos a nosotros.

Con esto, pasamos al problema que más interesa, el (b), el "problema del mal". Aquí, de lo que se trata en todas las filosofías medievales y modernas que enfrentan esta cuestión, es de salvar a Dios de toda responsabilidad por los males del mundo y adjudicárselos al ser humano (por lo menos en una buena parte de las metafísicas tradicionales, aunque no en todas). Según ellos, Dios, por ser bueno, no pudo crear el mal; de manera que el mal (enfermedades, catástrofes, injusticias) debe ser provocado por las acciones humanas. Las injusticias son obviamente producidas por el ser humano, pero como sería extraño atribuirle también la

responsabilidad por terremotos, hubo que crear el pecado original para culpar al ser humano también por ellos y por todas las catástrofes naturales, e inclusive por su propia muerte. Entonces, es el ser humano que trae el mal al mundo. Pero en el conjunto de la creación divina como origen bueno del mundo, hasta el mal introducido por el humano debe redundar en última instancia en algún bien (por ejemplo, en la armonía total del mundo, o en la redención). Como vimos, el mal, para numerosos autores del período (Filon, Dionisio, Plotino, Agustín, Boecio, Tomás, etc) no tiene ser, no tiene sustancia, es puramente negativo, es privación de ser, privación de bondad, no es nada en sí mismo. Entonces, el "mal" es, por un lado, provocado por el pecado humano, y, por otro, nunca tiene plena positividad sino que es una privación.

En esta cuestión del "mal" hay otra línea de argumento muy usual en ese período, presente, por ejemplo, en la "Consolación de la filosofía", de Boecio, pero también en Escoto Erígena, Espinosa y Kant. La idea es la siguiente: nadie quiere realmente el mal, todos quieren el bien. Quien parece buscar el mal, busca el bien de manera errada o inadecuada. Si él viera las cosas con la luz de la razón, no buscaría el bien de maneras erradas, sino de maneras buenas y justas. Esto se da como apoyo al argumento de que el "mal" no tiene ser, no tiene sustancia, de que sólo existe el bien. Pero en esta idea hay una ambigüedad. Cuando un ser humano quiere, por ejemplo, robarle el reloj a otro, claro que obtener el reloj es un "bien" para el ladrón, pero es un "mal" para la víctima. En este sentido, aun cuando el ladrón haga el robo buscando su propio bien, está haciendo un mal efectivo a otro. Es desde la perspectiva de la víctima que el mal es visto, o sea, de quien lo sufre, y no de quien lo infringe. O sea, bien y mal son relativos a perspectivas: bien practicado, mal sufrido. Pero la idea que esos filósofos presentan, de que ni siquiera un ladrón quiere realmente el mal, no es ésta; no es, simplemente, la idea de que él quiere robar porque, para él, eso es el bien. No, la idea es metafísica, una especie de Orden natural de los bienes y los males según la cual las cosas buenas y malas están como ya dadas en algún cielo platónico o inteligible (algo que hasta Kant aún acepta, en sus propios términos, con su peligrosa aproximación entre lo racional y lo moral que le fue tan criticada por Schopenhauer).

Por consiguiente, robar no es malo meramente porque alguien, como víctima, lo sufra, sino que es algo "malo en sí" por ser irracional, o por ir en contra de la naturaleza racional del ser humano. Así, el ladrón ve como bueno el robo del reloj porque está yendo contra su naturaleza, porque, si viera adecuadamente, vería que se trata de algo malo en sí, a pesar de beneficiarlo; y la víctima vería que aquello es malo en sí y no meramente porque lo perjudica. (La víctima sería

también irracional si creyera que el robo es malo sólo porque él fue perjudicado). Pero esto parece suponer que todos los humanos tienden naturalmente hacia ese Orden racional, y que los ladrones y asesinos están como "extraviados". Esto sería lo que se quiere decir con "todos buscan el bien, nadie busca el mal", y no que, cuando el ladrón roba, busca un bien para sí mismo pero hace un mal para su víctima, y, en ese sentido, lo busca, directa o indirectamente. Entonces, no hay que entender la afirmación de que los humanos nunca buscan el mal en el sentido empírico, sino en el sentido metafísico del Orden racional que los humanos siempre buscan, hagan lo que hagan. Ese Orden forma parte del Esquema.

Una vez que postulamos un Dios creador bueno, el "mal" tiene que explicarse de esa forma tan complicada. Pero, ¿qué ocurre si aceptamos que Dios depende de modos de existir, que no puede considerarse una verdad absoluta que se impone desde afuera a todas las existencias, que Dios no tiene cabida en una existencia no religiosa? Aquí hay algo muy interesante, que Heidegger ayuda a visualizar, pero que él no desarrolló con éxito por su repudio a tratar del problema del valor del ser. (Esto fue estudiado en la sección 1 de este Ensayo). Mi respuesta a esta cuestión es la siguiente: si dispensamos a Dios – como podemos perfectamente hacerlo, una vez que Dios no tiene por qué tener cabida en todas las existencias humanas - no existe algo como el "problema del mal", pura y simplemente porque no existe el "mal". El "mal" y el "motivo de la creación", son productos del carácter pseudo-problemático de las cuestiones (b) y (a) respectivamente. Lo que ocurre es que los humanos, aun los que se guían por la racionalidad, son mucho más sensibles al problema del "mal" que al problema del motivo de la creación, y reaccionan mucho más enérgicamente a la afirmación de que no existe algo como el "mal" que a la afirmación de que no existe ningún "motivo" para crear el mundo; pero filosóficamente ambos son residuos de la formulación de pseudo-problemas. (Como la jocosa cuestión de qué hacía Dios un día antes de crear el tiempo y cosas por el estilo, el tipo de "problemas" que tanto divertían a Rudolf Carnap).

¿Qué quiero decir cuando digo que el "mal" no existe? Bueno, es evidente que no quiero decir que no existen las enfermedades, los terremotos y las injusticias. Lo que quiero decir es que no hay por qué calificar esas cosas como "malas" como si el mundo fuera una cosa "buena" (creada por un Dios bueno) y el "mal" fuera algo que surgió eventual y contingentemente en el medio de la "bondad del ser". Esas cosas que llamamos "malas" forman parte – en la visión que presento - de la desvalía del ser, o sea, han venido junto con el ser, y por tanto no son emergencias eventuales que podrían no haber aparecido (así como, en la narración religiosa, se

dice que no existiría el dolor y la muerte si el humano no hubiera pecado). Por lo tanto, si hubiera un Dios que creó el ser, este ser traería consigo intrínsecamente la desvalía, y, por tanto, Dios sería culpable de ella por no haberse abstenido de crear. Mucho antes de cualquier pecado original humano, ya habría un pecado original divino, el propio procrear, que es también, posiblemente, el verdadero pecado original humano.

Como no aceptamos a Dios en una existencia no religiosa (lo que es muy diferente de pretender haber demostrado racionalmente su inexistencia), lo que decimos es lo siguiente: el mundo existe por causas naturales y al surgir él trae consigo, inevitablemente, todos los roces y dolores de la tierra (terremotos), de la vida (enfermedades), y de la sociedad (injusticias). Al ser, y al ser humanos, esos elementos vienen todos juntos, son partes de su hechura. El ser es desvalioso en su ser, porque para ser precisa del roce, natural o humano. Y porque la desvalía es estructural, todo el problema del "mal" se diluye, porque el "mal" pretende haber surgido en el interior del ser por alguna culpa o error cometido por los humanos, sin verse que la desvalía viene con el propio ser, y que no hay, por tanto, "problema del mal" fuera del contexto de la narración religiosa.

Así, no es que los terremotos, enfermedades e injusticias no sean sufridos por los humanos, o que no sean cosas terribles. Claro que lo son. Que sean sufridos, y de maneras espantosas, es un elemento esencial en mi visión negativa del ser y de la vida humana. Pero que sean sufridos no significa que exista el "mal". Lo que existe es, simplemente, el mundo y el ser humano con sus modos expansivos y destructivos de ser. Porque el mundo surgió de la tierra, pueden haber nuevos movimientos de tierra, nuevos movimientos del mar, etc, que afectan a los seres humanos y los matan a millares, pero los matan no como un estigma externo, por haber hecho algo errado o por omisión, sino, pura y simplemente, por que ellos son y están siendo en un mundo natural, que existe naturalmente con todos los roces naturales que le son internos, sin que se precise haber hecho nada para sufrir sus bárbaros efectos. Estos sufrimientos geológicos no son el "mal", sino simplemente el ser-roce de la tierra y del océano. (Y si alguna vez, como en tantos filmes norte-americanos, un meteoro se estrella contra la tierra y la destruye completamente, esto no será el Apocalipsis bíblico sino simplemente una posibilidad geológica de la tierra, una posibilidad astronómica natural, y no el "mal"). El "mal" parece una categoría antropomórfica, como el niño que considera "malo" al fuego que lo quemó. Esto no es el "mal", es simplemente el fuego, y el fuego tiene al quemar como una de sus posibilidades implícitas; eso nos hace sufrir; pero esto es una resonancia de la desvalía del ser mismo, y no el "mal".

Lo mismo pasa con las enfermedades. Las enfermedades no son el "mal", sino, en la visión que asumimos, las posibilidades intrínsecas del Bios, de los organismos vivos, así como los terremotos y maremotos son posibilidades de la tierra y del mar, y el choque de los cuerpos celestes una posibilidad astronómica. Así, enfermamos no porque cometimos alguna falta o algún error, sino porque la enfermedad es una posibilidad ya incluida en el propio ser de un ser vivo, por más que nos cuidemos y nos alimentemos bien o huyamos de las zonas de peligro. Aun cuando, alguna vez, el número de enfermedades disminuya drásticamente, eso también será una posibilidad de la medicina y la biología y no algún "bien" externo o extrínseco. Estos sufrimientos biológicos no son, pues, el "mal", sino simplemente el ser-roce del cuerpo humano.

Por último, y entrando en el problema (c) de la lista anterior, las injusticias cometidas por los seres humanos (en guerras, persecuciones religiosas, racismo, homofobismo, misoginia, torturas, exilios, etc) tampoco son el "mal" sino simplemente el producto de comportamientos de seres naturales que además de tener un cuerpo con posibilidades permanentes de enfermar, y de habitar en una tierra con posibilidades permanentes de alterarse, viven en sociedades de humanos siempre con posibilidades de transformarse en sus enemigos. De todo esto queda muy poco espacio para la acción moral de consideración por los otros, y por eso nuestro mundo es ese muestrario ominoso y horripilante de desentendimientos, incomunicaciones e intolerancias a lo largo de toda su sangrienta historia (vea la colonización de América como un buen ejemplo).

Estos sufrimientos humanos no son el "mal", sino simplemente el ser-roce de las comunidades humanas. Esto también viene junto con el ser, no es eventual, extrínseco, ni, mucho menos, culpa o castigo. Esto, claro, responde también al pseudo-problema (expuesto por Boecio en la prisión) de por qué los "malos" se benefician y los "buenos" sufren injusticias. Esta manera infantil de hablar oculta el hecho de que no existen humanos "buenos" y "malos" (por tanto, deberíamos dejar de atormentarnos por definir lo que sean la "bondad" y la "maldad"), sino que existen simplemente humanos que soportan con menos éxito las fricciones del ser-terminal y, como horrible reivindicación, imponen a otros agresiones espantosas.

Pero la Gran Herejía no está aún completa. Un aspecto importante de la misma es el siguiente: en la perspectiva asumida, es mejor para Dios no existir, pues si existiera, Él debería ser culpable por todos los sufrimientos humanos, por ser Él la causa originaria (metafísica) de todos los otros roces (geológicos, biológicos y sociales). Pues al crear el ser, Dios lo creó

inevitablemente con todos esos roces y el ser humano no tiene nada que ver con esto. Dios sabía que sólo podía crear un ser imperfecto afectado por todas esas fricciones. El humano es totalmente inocente. Pero eso tampoco significa que Dios sea “malo”. Si la maldad no existe, tampoco existe algo como la maldad divina. El error divino fue, simplemente, crear el mundo. Él no creó un mundo “malo”, simplemente *creó*, y al crear creó los roces y sufrimientos de los que el humano tiene que soportar no sólo las heridas, sino también la enorme injusticia de tener que asumir la culpa de sus propios sufrimientos.

Si Dios existe, Él tiene la culpa de todo (y tal vez por eso se esconda, el *Deus absconditus* debe ser un Dios avergonzado, arrepentido de haber cometido el pecado original de haber creado el mundo y de crearnos; somos nosotros los que lo buscamos para que se explique, y él, prudentemente, se oculta). Por otro lado, si Él no existe, es metafísicamente culpable de no existir, porque si existiese, tal vez, con sus poderes podría hacer algo para aliviarnos de los roces del mundo, aun cuando éste no hubiera sido creado por Él, sino, digamos, por causas naturales. De manera que Dios, sea que exista, sea que no exista, es siempre culpable, culpable de existir y de haber creado los roces perfectamente evitables del mundo, o culpable de no existir. Y ésta es la Gran Herejía del pensamiento negativo, por la cual seríamos quemados en siglos pasados y podemos perder el empleo en el nuestro.

Entonces, en verdad, no “caímos” en la desvalía del ser por alguna culpa originaria o por algún error cometido. El “error” consiste en simplemente ser, y él fue cometido o por Dios o por nuestros progenitores, o por la naturaleza, pero nunca por nosotros (en cada caso). No somos seres “caídos”, somos seres nacidos. Miserablemente procreados. Precisamente, la idea de que somos “caídos” surgió de la percepción, perfectamente clara, de que la vida es desvaliosa. El mundo era percibido como siendo tan “malo”, que los humanos pensaron que tenía que haber “caído” de algún lugar: *pero él no provoca malestar por haber caído de algo mejor, sino por ser como es, sin caída*. Una manera consoladora de ver nuestro ser miserable es verlo como caída desde un supra-ser (Uno), en lugar de verlo en su más propio no-ser constitutivo.

Los humanos no consiguieron, a lo largo de la historia, enfrentar la desvalía estructural del ser y de su ser. La inefabilidad de la desvalía, del ser desvalidos, desamparados e inoperantes fue sustituida por la inefabilidad del supra-ser, del Uno (Dionisio, Plotino). Hay una imposibilidad visceral de enfrentar el carácter originario del no-ser (Parménides trató de aniquilar totalmente esa originariedad tornando el no-ser ininteligible, y con eso creó una poderosa

tradición afirmativa en la filosofía europea). Así, cuando se dice que el "mal" no existe, que no tiene sustancia, que no tiene ser, se formula una versión moral de la tesis de Parménides, de que el no-ser no tiene sustancia. Pero si fuéramos a aceptar la categoría de "mal" deberíamos decir que el mal es originario, y que el bien es pura "ausencia de mal". Pues el ser ya trae junto con él al "roce" (geológico, biológico, social), que fue usualmente interpretado como el "mal". El ser es originariamente roce, o sea, no-ser, o sea, "mal" (aceptando esta categoría). *El ser es diferenciado dentro del seno del mal, el bien es excepción, es pura privación, no tiene ser.* (La Gran Herejía).

Aquí las preguntas se invierten en el sentido indicado por Feuerbach y Marx: "¿Para qué el ser humano tuvo que crear a Dios (al menos dentro de cierto tipo de existencia)? Esto sí tiene respuesta desde la perspectiva aquí asumida. Porque el mundo es problemático, porque hay en él terremotos, enfermedades e injusticias, por que en él los malos triunfan y los buenos son perseguidos. Esto se opone frontalmente a la usual narración afirmativa, que dice: existe Dios; entonces el mundo no puede ser realmente problemático, su problematicidad es una ilusión. La desvalía que no se deja decir, que no se puede enfrentar, genera la inefabilidad y lejanía extrema de una Valía infinita. La Desvalía generó a Dios. El Esquema (seguido por toda la filosofía teísta, antigua, medieval o moderna) está totalmente correcto si se acepta su premisa fundamental: hay Dios, hay el Supra-ser, hay el Uno, el Ser supremo mayor de todo lo que se puede pensar, etc. Todo el resto se deduce de eso con lógica rigurosísima. Si hay Dios, él tiene necesariamente que existir, que existir necesariamente, que haber creado el mundo, que haber creado el ser humano, que encargarse de su salvación, que haber planeado nuestra resurrección y todo el resto. Para salir del Esquema hay, pues, que negar la premisa mayor.

En la caminada histórica del Renacimiento europeo hacia la época moderna, el camino de la Herejía no fue seguido, y después de las excelentes reflexiones de Galileo (que retoman temas scotistas e okhamianos), hubo un notable giro hacia la metafísica escolástica durante todo el siglo XVII, un siglo ingrato y ambiguo, sin la ingenua creatividad metafísica medieval y sin la irreverencia desconstructiva del siglo XX, un siglo intermediario decididamente desagradable en donde la filosofía europea estuvo muy atrasada respecto de lo que estaba ocurriendo en la ciencia. La modernidad es gradual e imprecisa; hay elementos modernos en Agustín y Abelardo, y muy fuertes en Scotus, Ockham y Nicolás De Cusa. Por otro lado, Malebranche es un filósofo totalmente pre-moderno, mientras que podríamos ver a Okcham como un pensador del siglo XVII.

El pensamiento clásico estuvo caracterizado por un fuerte rechazo del mundo en beneficio de la salvación, sea a través de una visión místico-religiosa o de una ética anestésica, mientras que la modernidad tiende a promover el intramundo (sobre todo a partir de la revolución científica) y a mantener la salvación en un plano restricto, personal y formal. Son dos formas de rechazar la desvalía del ser: por el desprecio del mundo y la promoción de Dios, o por la promoción del mundo y el aprecio formal y privado de Dios. En los siglos pasados, Dios fue socializado e impuesto a través del fuerte poder de la Iglesia. Las sociedades modernas se organizan de otras formas pero no se atreven a dejar a Dios completamente de lado, sino que Él es mantenido como una especie de trasfondo (como si se lo guardase de reserva, por las dudas de que la promoción del intramundo fracase estruendosamente). El pseudo-Dionisio Areopagita ya comenzó la separación drástica de mundo y Dios y Galileo quiere que las cuestiones científicas estén totalmente desvinculadas de la salvación. Aún hoy en día, los filósofos y científicos quieren eso, mantener a Dios infinitamente alejado del mundo, pero sin suprimirlo totalmente (como sí trataron de hacerlo Feurbach, Marx, Comte, Nietzsche y Freud). Aún se continúa viendo allí algo de sagrado que la ciencia no debería tocar.

3.6. Formas modernas de afirmativismo, de Leibniz a Schelling

A partir del análisis de los filósofos modernos, ¿qué nuevas formas asume ahora el afirmativismo? En verdad, creo que se produce una tensión entre el afirmativismo religioso, nunca totalmente abandonado, y las formas de afirmación permitidas por las ciencias. La obra de Copérnico introduce una ruptura tan radical como nunca podría hacerlo un mero filósofo. Descartes es, al mismo tiempo, un científico y un metafísico, pero como metafísico no es original (repite tesis anteriores en medio de grandes proclamaciones de independencia que él no sigue), y como científico (como le fue criticado por Gassendi y otras “figuras menores” del período) se mantiene aún pre-experimental, muy atenido al juego conceptual de la Escolástica; cuando formula alguna cuestión científica importante, no sigue su propio método. En lo que se refiere a las relaciones entre teología y filosofía, conocimiento y salvación, Descartes es un gran retroceso respecto de Ockham y Galileo, ya que Dios está profundamente involucrado en la epistemología cartesiana, como ya fue suficientemente mostrado por la historiografía. De manera que lo de “padre de la filosofía moderna” es mucho más retórico (las afirmaciones anti-escolásticas do Discours) que algo sustantivo que se pueda constatar en el contenido efectivo de sus obras.

La cuestión de la certeza que sigue a la duda es también un retroceso respecto, por ejemplo, al pensamiento negativo de Nicolás de Cusa, que había promovido la noción de "ignorancia" al nivel de concepto filosófico a través de pensamientos sutiles y profundos (no hay ninguna obra de Descartes que se aproxime en calidad especulativa a La docta ignorancia del Cusano). Este llamado cartesiano a la busca de la certeza es un claro elemento afirmativo laico contra el escepticismo. Pero la humillación de este entusiasmo típicamente moderno acontecerá cuando Dios sea llamado por Descartes como garantía última de toda certeza. La afirmación científica precisa de una Gran Afirmación de fondo. La famosa certeza del cógito parece banal e inoperante porque no se ve bien (habrá que esperar a Husserl) lo que se pueda derivar de esa certeza subjetiva inicial. Parece más un tipo de actitud (ya presente en los grandes científicos de la época) de dominio de las leyes de la naturaleza a través de la imposición de un método. Las certezas matemáticas son mucho más promisorias como certezas del mundo que la Gran Certeza en la existencia de Dios. Pero la certeza del cógito no tiene ni la utilidad de las primeras ni la grandeza salvadora de la segunda.

Lo que se abandona es la suprema certeza que los pre-modernos tenían acerca de la naturaleza de Dios, de su voluntad, de lo que Él hacía, de lo que se proponía, etc, esa teología detallada y con curioso conocimiento de causa. La teología negativa ya había puesto en duda ese supuesto "saber". Ahora Dios es simplemente el creador de la naturaleza que se mueve según sus propias leyes: el Dios de los filósofos, sin amor ni proximidad. En la teología negativa aún había el amor a la cosa distante y escondida, pero eso va diluyéndose cada vez más. El siglo XVII es encargado de manufacturar ese Dios naturalizado a través de Galileo, Descartes, Leibniz, Spinoza, un Dios que a cada momento amenaza precipitarse en la simple naturaleza. Este Dios no salva, tan sólo sirve para completar la epistemología y evitar problemas con las autoridades. ¿En dónde ponían los modernos sus ansias de salvación? ¿Se habían resignado a vivir una vida racional y después morir totalmente?

El siglo XVII fue religioso en este sentido indeciso e hipócrita, con ese Dios puramente funcional (el gran relojero, el gran geómetra) o con caídas escandalosas en lo apologético (Malebranche). Descartes busca ahora certezas absolutas en el mundo; trata de independizar la busca de la certeza cognitiva dejando a la salvación como transfondo. La modernidad apuesta en algo así como una salvación (o, al menos, una salud) a través del conocimiento. La soberbia de los filósofos, tan combatida por Tertuliano, Agustín y otros, es abiertamente asumida. En este

sentido, la relación con Dios se torna fría y funcional. El Esquema neo-platónico sirve de inspiración a los descubrimientos científicos como una especie de estímulo heurístico, pero ha perdido su fuerza motivacional.

Asistimos a la secularización del fundamento y a la entrada de la ciencia en las vidas cotidianas de los humanos. No hay ni siquiera sabiduría anestésica de vida (estoicismo, etc). La busca de conocimiento crea sus propias desesperaciones. Descartes creó una que atravesará el siglo XVII de punta a punta: la comunicación de las sustancias pensante y extensa. Un perfecto pseudo-problema que mantendrá entretenidos a muchos espíritus sutiles. Decir que Dios interviene en todas las ocasiones en que el alma y el cuerpo tienen que comunicarse, no deja de ser una manera metafórica de afirmar que sólo Dios puede explicar una relación tan insondable y difícil como ésa. Junto con el Dios-naturaleza de Espinoza, la armonía preestablecida de Leibniz y el idealismo perceptivo de Berkeley, el ocasionalismo de Geulincx y Malebranche es una obra maestra de la imaginación afirmativa de los nuevos tiempos. Galileo había ido mucho más lejos en la tentativa de superación de ese tipo de pensamiento, de modo que esas disputas sobre sustancias puede verse como un gran retroceso.

Es Leibniz el pensador moderno que retoma más claramente la tradición escolástica y específicamente el esquema neo-platónico de la salvación a través de su análisis de la existencia de Dios y el "problema del mal", retomada nada original a respecto de lo que ya se había dicho a lo largo de la historia. (Sobre Leibniz se puede releer mi texto "Leibniz y la inocencia del padre" en la Crítica de la Moral afirmativa, de 1996). Este filósofo alemán acomete los dos grandes problemas de la metafísica teísta: el problema de la existencia del mundo (¿por qué Dios lo creó?), y el problema de su esencia mala (¿por qué un dios bueno creó un mundo malo?). Duns Scotus había tratado, cuatro siglos antes, de mantener máximamente separados Dios y el mundo a través de la idea del voluntarismo divino, seguido después por Okcham y otros. La existencia y la esencia "mala" del mundo no tienen explicación comprensible, forman parte de nuestra ignorancia (a lo sumo, docta), y vale más la pena, en un registro galileano, tratar de entender el funcionamiento del mundo a través de la razón y la ciencia y dejar a Dios y a su Voluntad absoluta de lado.

Leibniz retrocede este proceso y vuelve a traer a Dios muy cerca del mundo (contra los esfuerzos de Dionisio y el Cusano), al hacer que Dios y los hombres compartan la misma lógica y tengan ambos que evitar las contradicciones. El dios geómetra y científico, típico del siglo XVII,

gana en las manos de Leibniz una extraordinaria estrategia para justificar el “mal”: Dios es un matemático que trabaja con posibilidades, con estructuras que no pueden contradecirse. El mundo era para Él posibilidad que tuvo que ponderar junto a otras posibilidades y su elección fue estrictamente lógica, no amorosa ni volitiva: eligió el mejor de los mundos lógicamente posibles y no meramente el mundo que Él quiso crear. Esta salida elegante es completamente original porque difícilmente podía elaborarse antes (aunque ya Orígenes y el propio Duns Scotus habían hablado de mundos posibles, etc). El problema de las anteriores justificaciones de la desvalía del ser era que se buscaba algún procedimiento para negar que el mundo fuera malo; en la metafísica afirmativa de Leibniz esto no precisa ser negado, pues “el mejor de los mundos lógicamente posibles” aún puede ser muy malo sin que se ofenda con eso la original bondad divina, ya que estamos partiendo de la hipótesis de un dios lógico.

Así, la lógica y la matemática del siglo XVII proporcionan un nuevo elemento consolador, no conocido por los antiguos (aun cuando ya se había dicho, de manera más vaga y general, que los “males” del mundo respondían a un plano divino). Las tesis del carácter privativo del mal, de las limitaciones receptivas de las criaturas y del mal metafísico de criar, que Leibniz utiliza en su Teodicea, son todas reformulaciones de ideas antiguas y nada originales. Lo único nuevo es que el elemento afirmativo se matematiza, se torna lógico, y el optimismo universal puede, aparentemente, justificarse mediante un cálculo, mostrando que hasta la matemática puede ser usada de modo consolador, y no como baluarte de liberación mental, como para Galileo.

En mi texto de la Crítica ya mostré suficientemente que Dios tiene que ser responsabilizado por el mal metafísico de haber creado un mundo (uno cualquiera), aun cuando sea “el mejor mundo posible”, en lugar de no crear nada. Falta en Leibniz la justificación de no haber optado por no crear nada, lo que era perfectamente posible para un Dios libre, no puramente emanatista. Una vez instaurado el mal metafísico los otros dos tipos de mal - el físico y el moral - se desprenden (es lo que llamo el sufrimiento sensible y la inhabilitación moral). El mal metafísico, del que Dios es responsable de manera inequívoca, es la condición formal inevitable de los otros dos tipos de males. Somos, pues, inocentes de las acusaciones. Dios (como nuestros padres humanos) no es malo, no es una entidad malvada, es simplemente (como nuestros padres humanos) un ser que no consiguió contenerse, un atolondrado que merece pena más que un malévolo al que debamos odiar. Creando (cualquier cosa, aun la mejor posible), no “creó el mal”, sino que creó mal, que es la única manera de crear.

El empirismo británico de Ockham crea tradición, a través de Hobbes, Locke, Hume y Berkeley, y tiene ramificaciones en el iluminismo francés materialista y sensualista. La teoría del conocimiento y la teoría política toman cuenta de la mayor parte del espacio de reflexión, dejando a las cuestiones lógico-metafísicas de lado, a veces en proclamaciones explícitas y provocativas. La desvalía del ser parece olvidada o asimilada a formas pragmáticas y eficaces de vida. El interés primordial reside en organizar la sociedad sobre bases factuales y cognitivas sólidas, no dejando que la teología o la metafísica lo hagan, como ocurrió en el pasado. Es el creciente inmanentismo que tanto lamentan los espíritus tradicionales. El Leviatán de Hobbes no deja de ser una muestra dramática de la convicción de que el Dios Soberano no tiene fuerza suficiente para dominar a los humanos. Hacen falta leyes inflexibles y un Cuerpo que las haga cumplir. Mientras que George Berkeley es, en ese contexto, un cuerpo extraño - un empirista con intereses apologéticos - David Hume es el filósofo de esa tradición que asume abiertamente el carácter irracional de la religión y su crítica escéptica. La salvación se transforma en una especie de objeto de estudio analítico y la religión en un fenómeno que merece curioso y atento escrutinio.

A pesar de su agustinismo, Pascal también asume la salvación en términos científicos y matemáticos, a su manera. Acepta el pesimismo pagano sobre la condición humana (los Pensamientos contiene preciosos aforismos sobre las miserias humanas), presenta el tema de la ocultación de la miseria (bajo el tema de las “diversiones”); pero lo que es juego intrascendente e inauténtico puede transformarse también en una apuesta a favor de Dios. La crítica del *divertissment* y la apuesta por Dios son motivos profundamente originales y anticipadores de temas existenciales contemporáneos. Contra Jacques Prévert, hay que tomar a Pascal en serio. A pesar de su apologética cristiana no deja de ser un símbolo de los tiempos modernos que la creencia en Dios deba ponerse en términos de una apuesta. Dios en la teoría de las probabilidades. Pero lo que más acerca a Dios es la insuficiencia de la condición humana, de la cual Pascal brindó descripciones vivas.

A esta altura de mis reflexiones históricas percibo que no existen muchas maneras de enfrentar la desvalía del ser. Apunto las tres siguientes:

(a) La estrategia religiosa. Creer en una especie de fuerza trascendente y providente que a veces adopta la figura de un padre bueno aunque a

menudo feroz, caprichoso e imprevisible. Ésta es, como Freud lo vio, la salida más infantil para el impasse de la desvalía.

(b) La estrategia racional-científica. Creer en la promoción científica del intra-mundo, en el progreso, en el mejoramiento gradual de la calidad de la vida por medio del saber positivo factual, pragmático y concreto, sin categorías metafísicas, pero sin excluir a un Dios Geómetra que hace posible la armonía del mundo. Ésta es la visión "adulta" de la solución del impasse.

(c) La estrategia romántico-existencial. Arrojarse en los grandes sentimientos y fantasías de la libertad total, arremetiendo contra los límites de la condición humana y superándolos en el delirio creador y la imaginación exaltada, lo que puede incluir un Dios romántico, infinito y perturbador vivido en grandes crisis y renovaciones espirituales violentas. Una salida típicamente adolescente.

La estrategia (a) dominó la época medieval y parte del mundo antiguo; la estrategia (b) es típica del siglo XVII y de la época del Iluminismo, sobre todo francés. La influencia de Locke y Newton (no de Descartes) se hace sentir fuertemente en los pensadores de la Enciclopedia y otros como D'Alembert, Diderot, Condillac, d'Holbach y Voltaire. Pero un pensador como Rousseau practica la estrategia (c), al poner de manifiesto la importancia de las pasiones y los sentimientos, el estado natural, el estado del salvaje inocente. Un pensador existencial en medio del racionalismo iluminista, y, no obstante, autor de una reflexión profundamente situada en ese contexto e inseparable de él. En el iluminismo inglés (Shaftesbury, Hutcheson, Burke), también predomina un favorecer de los sentimientos éticos como la simpatía, y el escepticismo de una moralidad sólo guiada por la razón. La estrategia (c) fue utilizada en el Renacimiento (sobre todo italiano), pero va a alcanzar su auge en el período del romanticismo alemán, en el paso del XVIII al XIX, y resurgirá en la "filosofía de la existencia" del siglo XX.

Note que en las tres estrategias afirmativas (a, b, c), hay dios o dioses, de una forma o de otra. En todas ellas hay un tipo de dios adecuado al estado del pensamiento en cada caso. Tentativas de preservar algún dios como un recurso todavía útil, en caso de fracaso intramundano. Aquí la izquierda hegeliana, y en particular Feuerbach, Stirner y Marx, serán los divisores de aguas. El "ateísmo" es simultáneo a la promoción social (Marx) o vital (Nietzsche) del intra-mundo. Esto no significa en absoluto que el mero ateísmo sea el propulsor para salir

fuera del Esquema neoplatónico. Marx, en cierta forma, lo preserva, como lo anotó ya Kolakowski en su historia del Marxismo. Siempre que se retiene la idea de un hundimiento y de una posterior salvación, de un sentido a ser obtenido mediante una cierta forma de vida, personal o social, nos mantenemos, de una u otra forma, dentro del Esquema.

El idealismo alemán es la última gran escenificación del Esquema por la via (c): la libertad, comprometida metafísicamente, de un ser racional, virtuoso y auto-consciente dentro de un proceso que es el propio desarrollo de la esencia divina. No se renuncia a dios, se lo inmanentiza. Pero fue Kant quien comenzó todo, y por eso se habla de este filósofo como de un "evento", algo mucho más grave y perdurable que un mero filósofo. Curiosamente, Kant fue un filósofo de límites, pero su filosofía dio aliento a la más espectacular superación de los límites del pensamiento dentro del contexto alemán (ya desde las tempranas críticas de Jacobi hasta la exclamación de Hegel, en la Enciclopedia, de que trazar un límite es ya haberlo superado). El punto kantiano importante es la tópica, el trabajo de demarcación, fuertemente influenciado por el empirismo británico (especialmente Hume), según el cual el interés por el conocimiento y la ansiedad por salvación nunca deben mezclarse, como había ocurrido en Descartes, Malebranche y Leibniz. Pero, como vimos, ya en Duns Scotus y sobre todo en Ockham aparecieron ya en la historia del pensamiento europeo muchos elementos para pensar esta tópica.

Kant sostiene que no pueden existir "verdades" más profundas que las obtenidas por la razón en sus usos teórico y práctico, nada de insondable y de *absconditus*, como en el pensamiento medieval. La razón no puede ponerse a sí misma problemas insolubles. Todo encuentra su lugar en el mapa de la razón. En su parte puramente teórica (primera Crítica), la estrategia (b) es trabajada con mucha propiedad y sofisticación. (Y es por esto que Hegel aún consideró a Kant como un empirista). Pero, como se sabe, Kant no soportó la imposición de sus propios límites y quiso construir trascendentalmente la esfera práctica, dando incluso (en dos lacónicas y misteriosas páginas de la segunda Crítica) la prioridad a la práctica sobre la teoría. Esto, y la inconsecuencia de la "cosa en sí" en la primera Crítica, dieron nacimiento al "evento Kant", compuesto por pensadores obsesionados por la problemática kantiana de la "cosa-en-sí", desde Jacobi, Reinhold, Beck y Maimónides, pasando por Schulze y culminando en Fichte, Schelling y Hegel. En Kant, la distinción de la razón en un uso teórico (que se mantenía dócilmente dentro de los límites de la experiencia) y un uso práctico (que ampliaba esos limites en un sentido no cognitivo) configuraba una especie de versión trascendental de la "doble

verdad", una especie de averroísmo kantiano: libertad, Dios, alma inmortal no tienen sentido en el plano sensible, sólo en el inteligible. El Esquema neo-platónico es trascendentalizado. Kant hizo lo mismo que muchos de sus nobles predecesores: conciliar conocimiento y salvación duplicando mundos.

El pesimismo kantiano respecto de este mundo es llevado al extremo, en el buen sendero platónico y neo-platónico. La idea platónica y boeciana de que los seres humanos se comportan mal por ignorancia y la identidad entre moralidad y racionalidad, también están presentes en el pensamiento práctico de Kant. Él construye un ámbito gobernado por las leyes de Newton, y mantiene otro mundo platónico para una salvación laica. Consuma la idea de la separación entre conocimiento y salvación, que fue ya claramente expresada por Galileo, sólo que, en la vena iluminista, Kant transforma a la antigua fe en una actividad práctica de la razón. Infelizmente para muchos (como Schopenhauer), la razón práctica deja la puerta abierta para que los idealistas permitan que el tema neo-platónico de la reivindicación (el "camino de vuelta") invada la esfera teórica (aprovechándose de la primacía de la práctica que el mismo Kant había formulado).

La distinción fenómeno/nómeno, y la famosa "cosa en sí", que después será discutida por Reinhold, Maimon, Beck, Schutze, etc, es el elemento filosófico que preserva el esquema neo-platónico en esa época, pues si todo fuera fenómeno, no habría ningún lugar para el viaje restaurador de la salvación. (Como comentó sardónicamente Schopenhauer, después de escribir la primera Crítica para los doctos, Kant tuvo que escribir la segunda para su criado). El "evento Kant" es todo esto: el pensamiento kantiano y todos los huecos que dejó para que esa increíble pléyade de filósofos especulativos elaborase meticulosamente las in-consecuencias y paradojas de la teoría transcendental de la doble verdad, sugiriendo finalmente que no hay tal doble verdad sino una verdad única, la Verdad Absoluta, en la que la esfera práctica (ahora ámbito de la más plena libertad romántica) toma el comando total del proceso y somete a la esfera del conocimiento a su propia espontaneidad creadora. El "concepto" hegeliano es aquel recurso capaz de llevar a cabo esa tarea gigantesca de manera plena.

El romanticismo original (no específicamente el de Hegel, aunque no totalmente ausente de su filosofía) es el momento de la imaginación y el sentimiento, el momento existencial, la manera exacerbada de lidiar con la desvalía del ser mediante un desafío a todo límite impuesto. Una forma muy peculiar de soportar lo real: el acento en la libertad, el poder creativo del genio, la

experiencia artística llevada al extremo de desafío y osadía, incluso en la tentativa de ver a la religión como experiencia suprema y comprensiva (Scheiermacher). El romanticismo como una estetización de la desvalía del ser. Ya los griegos, a su modo, la habían practicado, pero siempre dentro de un trasfondo intelectualista. La desvalía es ahora vivida y soportada en una experiencia de superación de límites, de relación ansiosa y siempre insatisfecha con el Infinito, como si el espíritu pudiera impulsarse a sí mismo hacia afuera de la condición humana, como si Dios dejara de ser una figura moral y se transformase en una pasión mística arrebatadora. Se trata de una forma de paganización, de sensualización de la relación con Dios. En los idealistas alemanes supremos, esta paganización está aún presente (sobre todo en Schelling), pero los elementos cristianos (debidamente trascendentalizados en un sentido trans-kantiano) acaban predominando.

Novalis, muerto a los 29 años de tuberculosis, ve al cristianismo como una forma de dar sentido a la muerte, abriendo para una vida eterna. Ese mismo espíritu, pero con fuertes trazos de paganismo, se presenta también en Hölderlin, en donde la naturaleza se diviniza. Pero es curioso que mientras los románticos viven sus experiencias sublimes de libertad y superación de límites, sus cuerpos sean diezmados por el cólera, la tuberculosis, la miseria, la injusticia o todo eso junto, lo que lleva a preguntar cuál es realmente el mundo al cual los románticos se referían en sus escritos. En el idealismo la naturaleza es siempre sublimada, transformada en momento superable del espíritu que siempre tiene la última palabra; mientras tanto, la naturaleza continúa hiriendo y matando, de maneras poco elegantes, a sus frágiles sustentadores humanos. (La naturaleza, aunque "superada" majestuosamente por el espíritu continúa destruyendo a los espiritualistas y, a la larga, también a sus obras. Lo que lleva a preguntarse cuál es exactamente el lugar en donde la naturaleza habría sido presuntamente "superada" por el trabajo del espíritu).

Lo que interesa de este período al pensamiento negativo - que yo asumo en esta obra - no es tanto la existencia de todas estas estrategias para soportar la desvalía del ser, sino su constante vaivén, a lo largo de la historia, como si los humanos transitasen el positivismo científico durante un tiempo, pero éste se agotase y los impulsase hacia el polo del romanticismo, hasta que despunta un cansancio del romanticismo y una vuelta al positivismo y a la visión racional del mundo. La desvalía del ser es precisamente esa incomodidad, ese malestar que da a los humanos la ilusión de que la verdad y la vida están siempre en otra parte, y que los torna seres oscilantes. No interesa tanto el romanticismo existencial o el positivismo científico, sino su oscilación compulsiva, como si el romanticismo sirviera para huir del positivismo y el

positivismo para alejarnos del romanticismo, y ambos para huir del ser, como si durante la huída no estuviéramos, precisamente, en él, como si ese vaivén no fuera uno de sus más típicos despliegues. En todo esto veo que el "valor" positivo siempre buscado no existe en ningún lugar; que el valor es siempre lejano, valor visto desde afuera, como algo que, pasado algún tiempo, se desgastará, retomando el lugar de la desvalía bajo la forma del inconformismo, el desánimo o la saciedad.

(En las historias filosóficas de los países latino-americanos, como Brasil, Argentina y México, por ejemplo, esta constante oscilación entre el positivismo y las "reacciones espiritualistas", seguidas de nuevas "reacciones positivistas" al espiritualismo, es perfectamente notable. Pero ya leyendo las usuales historias de la filosofía europea se ve con cierta ironía el entusiasmo de los filósofos descubriendo una nueva corriente y dejándose llevar por ella, como si, ahora sí, hubiera sido encontrado el camino que nos llevará al valor, a la vida, a la verdad…hasta que el cansancio y el tedio (resonancias de la desvalía del ser, que no se deja suprimir, que tan sólo se traslada de un lugar a otro) hagan que la filosofía tome otra dirección, con iguales expectativas, sólo en sentidos contrarios).

Dentro de la estrategia (c), se procesa la última gran versión del Esquema en la metafísica del idealismo alemán. Me interesa primordialmente, en esta larga reflexión histórica, el límite de la naturaleza, que tiene que ser vencida por la libertad. Kant ha dado los elementos para eso (y de allí nacerá la "nuevísima filosofía"). Pero que la naturaleza tenga que ser vencida por el espíritu es un reconocimiento del carácter temible de la naturaleza, que exige esfuerzos espirituales tan titánicos. La primera reflexión kantiana sobre la libertad está ya presente en la primera Crítica, en donde ella es un concepto problemático, preso en la tercera antinomia de la cosmología racional, sin solución teórica. El mundo parece ciegamente regido por las leyes naturales, y la libertad es un escándalo para el empirista (y para la naturaleza), una emergencia inexplicable. En la primera Crítica, la libertad pierde la lucha delante de la naturaleza, pero se deja una puerta entre-abierta para que la libertad pueda buscar su florecimiento en otros ámbitos. Si la razón teórica la hubiera condenado csin ambajes la puerta se hubiera cerrado totalmente, y no habría habido idealismo alemán, para alegría de Schopenhauer. Pero la "reacción espiritualista" al empirismo naturalista se habría dado en algún otro país, en algún otro momento, según aquella oscilación inexorable y compulsiva entre positivismo de la naturaleza y espiritualismo de la libertad, la gran batalla que salva a la intelectualidad occidental de caer en el tedio de la vida.

La libertad, que era concepto problemático e inexplicable en la esfera teórica, se enorgullece ahora de su naturaleza "escandalosa" para los empiristas ya en las primerísimas páginas de la segunda Crítica, la Crítica de la razón práctica, en donde ella, la libertad, aparece como un "hecho de la razón práctica", también pura, o sea, pasible de un tratamiento trascendental, con sus propias categorías (las "categorías de la libertad"). Aquí la cuestión de la "cosa-en-sí" es crucial: ésta no podía ser de ninguna manera determinada teoréticamente, pero sí podrá serlo, precisamente, a través de la acción de la libertad. Mediante la libertad, la cosa-en-sí no gana inteligibilidad teorética, pero sí un contenido práctico en la determinación racional-práctica de la voluntad. Siguiendo exactamente las mismas ideas de la tradición griega y medieval, también Kant piensa que el contenido moral de las acciones anda junto a su contenido racional-práctico, de tal forma que no puede existir libertad para hacer el mal, o para ser irracional. La libertad está hipotecada por la racionalidad práctica (ya que no por la teórica), en el sentido de que es autónoma, en la medida en que el humano se impone leyes a sí mismo sin dejarse determinar por leyes externas.

Como en Dionisio Areopagita, Agustín y Tomás, un ladrón o un mentiroso no actúan libremente, según Kant, cuando roban o mienten. Éste es uno de los mecanismos afirmativos más persistentes de la historia de la filosofía europea: no hay mal, lo malo es siempre desvío. Lo que hay es el bien, ahora inscripto en el principio racional: lo irracional no es. Negación drástica de la condición humana en la cual, en un primer pensamiento, hay precisamente el mal, el mal de ser, y los bienes son construidos en el seno del mal original de ser, en donde el bien es simplemente la negación del mal. En un segundo pensamiento, se puede simplemente rechazar toda la terminología de "bien" y "mal", aunque no en la dirección de ningún agnosticismo consolador ("El mundo no es bueno ni malo"), sino en el sentido de que el sufrimiento, en su triple determinación (dolor, desánimo, inhabilitación moral) forma parte del ser y lo tenemos que sufrir, no bajo la forma metafísica del "mal", sino en la forma física y moral del malestar. Es peor de lo que pensábamos: sufrimos por simplemente *ser*, y no porque el ser sea "malo" de una manera adventicia y pasajera.

Así, Kant proporciona el veneno y el antídoto (como la totalidad de los filósofos europeos; jamás hubo en esas tierras un solo pensador que tuviera el coraje de ofrecer tan sólo el veneno, ni siquiera el explosivo Nietzsche). Si la humanidad ha sentido siempre hambre de absoluto y de salvación, esto tiene que ser seriamente considerado (esto es así en toda la

historia de la filosofía occidental y, creo yo, también de la oriental, en Kant y hasta en Heidegger, sólo un dios puede salvarnos, aunque sea en un sentido radicalmente nuevo, un nuevo dios del que nada sabemos). La razón teórica tan sólo proporciona lo condicionado, pero tender hacia lo incondicionado es una ley del espíritu y esto debe ser tomado en serio. Hay que hacer, pues, una filosofía del incondicionado, de la libertad espontánea y absoluta. Pero lo que comienza siendo tan sólo una demarcación, el establecimiento de un "lugar" trascendental para la libertad, poco a poco va transformándose en una fuerza absoluta que somete a la esfera teórica y a la temible naturaleza, transformándolas en momento inesencial y superable del incesante trabajo del espíritu. (Un poderoso mecanismo filosófico, fuertemente inmanente, no para superar el Esquema neoplatónico, sino para conservarlo en nuevas bases y formulaciones).

Se trata, ya desde las primeras críticas de Jacobi, de la busca de algo no puramente relacional, sino substantivo, el absoluto mismo, no algo condicionado a otra cosa, sino lo absolutamente incondicionado. La libertad, en su envoltorio racional-práctico, asume en Kant un imperativo de deber ser, de ideal, de utopía; pero, poco a poco va transformándose en ser, en lo que es, en lo efectivo hegeliano: el absoluto se desarrolla en la historia humana y nunca ha dejado de hacerlo. El principio especulativo fundamental es: "la cosa debe ser construida en el espíritu para existir; fuera del espíritu, ella existe meramente en sí; sólo en el trabajo del espíritu ella existe para sí". De esa forma, todas las maldades naturales (desde el dolor y gratuidad del nacimiento hasta el dolor y la gratuidad de la muerte, pasando por los sufrimientos incontables de la vida humana) son tan sólo fenómenos naturales que aún deben ser re-significados por el trabajo inmemorial del espíritu, para que realmente existan de manera humana. Éste es el nuevo y poderoso mecanismo consolador: la naturaleza, con todas sus molestias y agresiones, no es para sí, es un ser inerte y dado cuya significación aún debe ser descubierta por el espíritu. (Ningún afirmativismo anterior se había atrevido a decir tanto, a pesar de las evidentes fuentes platónicas y neo-platónicas de todas estas ideas, que monótonamente se repiten a lo largo de toda la historia de la filosofía europea).

Para cerrar esta puerta del paroxismo de la libertad (que no se conforma con un mero "tópos" trascendental, como en Kant, sino que, una vez liberada, tiende a invadir todo el territorio del pensamiento humano), habría que radicalizar la primera Crítica y decir que no hay "cosa en sí" y que no se debería decir nada sobre eso, pues cualquier cosa que se diga sobre la cosa-en-sí será sin-sentido. (Schopenhauer siempre lamentó que Kant no hubiera muerto en seguida después de terminar la primera Crítica). El idealismo alemán insistiría en que todo esto es un tipo

de trabajo espiritual como otro cualquiera: la desesperación delante del vacío, el conformarse con lo dado por la ciencia, esto es también una figura del espíritu entre otras en su difícil tránsito hacia sí mismo. Suprimir la cosa en sí de manera positivista era una manera de evitar su supresión idealista mediante el poder infinito de la libertad romántica, pero sin poder evitar que la propia maniobra positivista pudiera ser vista como una cierta vicisitud del espíritu. (Es difícil escapar de la tela de araña idealista; ella, a su modo, es impecable. Habría que mostrar que hay algo que no se deja espiritualizar, que no se deja absorber por el trabajo del espíritu; esto es, para mí, la natu-mortaleza (Ver parte 1 de este ensayo). Todos los trabajos espirituales son reacciones a ella; no la superan nunca, sólo la utilizan para construir paraísos y castillos).

La idea madura de Fichte (ya en una etapa avanzada del "evento Kant") es que la libertad es lo originario, de manera que mientras se siga concibiendo a la cosa en sí como objetiva o teórica, como en Maimónides, el escéptico vencerá. Hay que admitir abiertamente que la cosa en sí existe como otra construcción del espíritu y no como el límite absoluto y unilateral que Kant había intentado establecer. En realidad, el mundo es exactamente como NO debe ser, de manera que él propicia infinitamente el trabajo incansable del espíritu. En vez de quejarse de los males del mundo, más vale poner al espíritu en funcionamiento perpetuo para hacer que el mundo exista como espíritu; esto es una tarea infinita y obligatoria; ya se sabe que, si se describe tan sólo el mundo, él aparecerá en su ser-dado natural en-sí, o sea, en su momento inesencial; el mundo tiene que ser integralmente construido en, por y para el espíritu.

Esto, en mi perspectiva, es la más plena concesión de la desvalía del ser: el mundo es tan malo que el espíritu tiene que reconstruirlo integralmente. Tornarlo para-sí es lo que llamo "invención intra-mundana de valores". El ser dado es substituido por un ser creado. Dios es absuelto en este esquema, pues Dios es vida y no mero ser, y una vida precisa de desarrollo: lo que Dios ha creado es tan sólo el punto de partida para un proceso infinito de construcción espiritual, proceso en cuyo final estará realmente el mundo, que no podía ser dado sino obtenido por el trabajo incesante del espíritu: la historia humana coincide con la propia historia de Dios. El "mal" es una parte inevitable de ese proceso de obtención del ser-para-si por el trabajo incansable del espíritu. (Neoplatonismo transcendentalizado y dialectizado).

Fichte y Schelling tienen dos maneras diferentes de suprimir a la naturaleza (¡la gran enemiga!). Éste fue, inclusive, el motivo de laruptura entre ambos, sin que ninguno de ellos fuera capaz de ver que estaban tratando de hacer exactamente la misma cosa. (Creo que para esto se

necesitaba de una perspectiva histórica que ellos no podían tener, pero también aquel talento meta-filosófico del que, en general, han carecido totalmente los filósofos europeos, inclusive los más "grandes"). Schelling construyó una "filosofía de la naturaleza" en donde ésta tenía sus propios principios espirituales, un principio de vida interno, una vida que se encontraba o confluía con la serie del espíritu, mientras que Fichte le negaba todo eso a la naturaleza. Pero desde la perspectiva actual, no vemos un abismo de diferencia entre el rehusar a la naturaleza todo espíritu propio (Fichte) y el atribuirle uno (Schelling), siendo que en ambos la naturaleza es espiritualizada; el que esta espiritualización sea propia de la naturaleza o sea parte de un gran espíritu universal, es una diferencia que hoy vemos como puramente técnica. (Sé que los "especialistas en idealismo alemán" no estarán de acuerdo).

Pienso que todo esto es construido en el plano de la legitimación lógica (aquí podemos ser idealistas, solipsistas o escépticos), pero no en el del ser físico: existe la natu-mortaleza, o sea, la naturaleza que nos nace y nos destruye. Es por esto que el trabajo del espíritu se pone en funcionamiento, o, mejor, contra esto. Todo ese trabajo, con toda su dimensión de necesidad, es construido sobre y contra una base terminal previa que, al mismo tiempo, amenaza y estimula. El espíritu hace espirales y puede recoger, en el plano de la legitimación, lo que le fue dado previamente; pero ese espiral del espíritu no remueve a la natu-mortaleza, sino que la confirma por oposición. Plotino piensa lo más alto y se retira a una hacienda, lleno de llagas y sordo. Hegel piensa lo más alto y muere de cólera. Kierkegaard piensa lo más alto, se desmaya en la calle y muere en el hospital. La natu-mortaleza sigue su camino inexorable atravesando todo el "infinito trabajo del espíritu". La natu-mortaleza es "superada" dentro del espiral del espíritu, pero el espíritu es constantemente superado en la línea inexorable de la natu-mortaleza. Es la propia natu-mortaleza supuestamente "superada" que vuelve para se vengar de su presunto superador eliminándolo.

Posiblemente el texto idealista alemán que mejor muestra la retención del Esquema en este período es el ensayo Sobre la esencia de la libertad humana, de Schelling, que fue tema de un ensayo de Heidegger ("El Tratado de Schelling sobre la esencia de la libertad humana", un curso impartido en 1936 en Friburgo). Schelling conserva a su manera los pasos del Esquema vistos anteriormente, pero los aborda de manera original y sofisticada, rechazando algunos de sus componentes (especialmente la tesis del carácter puramente privativo del "mal"), y modificando el esquema teodiceico del siglo XVII dentro de la "nuevísima filosofía" y, claro, dando una idea diferente de la libertad. Aquí se ve como el idealismo alemán insufló en el

Esquema neoplatónico una nueva fuerza. Para terminar esta larga especulación histórica, veamos sus elementos principales.

La idea originaria es que Dios está en devenir, y que el mundo no es su opción contingente (como en Leibniz) sino el desarrollo histórico y necesario de su propio ser-para-si. O sea: nunca existió el momento en que Dios habría estado delante de muchos mundos posibles, aun no totalmente decidido a crear un mundo, y finalmente decidiendo crear "el mejor posible". Dios tiene que manifestarse como vida del absoluto y en su manifestación permite el mal porque tiene que crear algo que no es él (que no es perfecto) para manifestarse, no por voluntad libre o por decisión geométrico-lógica. Si Dios crease un mundo perfecto quedaría como escondido detrás de él, no se manifestaría. Pero el mal forma parte tan sólo de esa manifestación. En el pleno desarrollo divino, el mal deberá desaparecer. Así, el mundo no es bueno, ¡¡pero lo será!! O sea, el idealismo alemán (y Schelling y Hegel en especial) introducen la temporalidad en el Esquema; y ésta es la última maniobra para mantenerlo vivo: ¡temporalizar la metafísica! (Como Heidegger lo hará notar un tiempo después: metafísica temporalizada continúa siendo metafísica. Es metafísica dinámica, metafísica en movimiento, pero metafísica).

Se debe conceder, entonces, que el mundo no es perfecto ni mucho menos, pero como él está en devenir (no como en la metafísica estática de Spinoza), su perfección también lo está; hay que esperar con paciencia las etapas finales del trabajo del espíritu. Dios se está desarrollando y la perfección está al final. (¡Los vericuetos consoladores del afirmativismo!). Aquí, pues, se solucionan los dos problemas centrales de la teodicea atemporal tradicional: (a) ¿Cómo un Dios bueno permite el mal? (b) ¿Por qué Dios no se abstuvo de crear un mundo que, aún siendo el mejor posible, podía ser muy malo (como el nuestro lo es)? La respuesta a la segunda pregunta es: porque Dios necesita manifestarse para ser; el mundo es parte de su hechura; no puede haber, pues, Dios previo al mundo. Dios debe aparecer. La respuesta a la primera pregunta es: el mal es una necesidad interna de la vida divina, de su manifestación, porque el bien total no dejaría a Dios manifestarse. ¡Sólo en un mundo malo Él puede revelarse! El mal viene de la revelación misma y no de nada ulterior. (Esto es, con mucha probabilidad, herético)

Por tanto, el mal tiene positividad, no es pura privación. El mal es una especie de debilitamiento de la vitalidad humano-divina, una limitación de fondo primitivo de la naturaleza en su esfuerzo por espiritualizarse. Por eso es que, para Shelling, lo finito no es por sí mismo el mal.

El mal es el dolor causado por un espíritu que está tratando de manifestarse, tanto el divino como el humano, y que tienden a confluir. Si el espíritu se conformase con ser natural y no aspirase a ser espíritu, el mal no existiría. El mal es un producto del esfuerzo por superarse. Es la elevación al espíritu lo que causa sufrimiento; abandonándonos a lo animal, no existiría sufrimiento ni mal, habría tan sólo vida sensible. (Por eso es que Schelling discute la idea kantiana de que el mal resida en la sensibilidad, en cuyo caso no sería un fenómeno moral, sino un hecho de la naturaleza. El mal debe surgir de una relación con la sensibilidad, precisamente la de tratar de superarla).

Aquí tenemos una especie de holismo temporal, como en Leibniz teníamos un holismo espacial: en éste, los males del mundo se explicaban dentro de un espacio mayor; en el idealismo, los males del mundo se explican dentro de una temporalidad mayor. El mundo es, realmente, malo, pues él tiene aún que encontrar su perfección. Siguiendo el principio especulativo primordial, el mundo todavía tiene que obtener su para-si. Al transformar a Dios en vida (motivo romántico), todo se resuelve, ya que la vida es fundamentalmente producción, reproducción, manifestación, desarrollo. ¡Pero si Dios es vida, entonces tiene que morir! Tiene que ser un dios mortal. Tiene que desarrollarse, llegar a su ápice y fenecer. Se podría decir, en un registro negativo, que el mundo es la muerte de Dios (y, tal vez, su suicidio). Lo importante de la reflexión de Schelling está en que el "mal", aun manteniéndose en registro metafísico, no es el producto de una novela moral (la caída, el pecado, etc) sino que se vuelve co-originario de la creación misma, viene junto con el ser, con el ser del mundo y con el ser de Dios. El "mal" es la inevitable fricción de la vida que se revela como vida. Aquí se introduce la necesidad vital en el esquema neoplatónico estático.

Como se ve, estas nuevas inyecciones reanimadoras del Esquema neoplatónico son difíciles de negar si se acepta el axioma primordial: hay Dios. Al final de su ensayo Sobre la esencia de la libertad humana, Schelling escribe: "*La cuestión de por qué Dios, que previó necesariamente que el mal se seguiría de la autorrevelación, por lo menos concomitantemente, insistió en revelarse de algún modo, no merece de hecho ser replicada; pues eso equivaldría a expresar que para que nada se opusiera al amor, era preferible que el amor no existiera, es decir, que lo absolutamente positivo debería sacrificarse a lo que sólo posee existencia en forma de contraste, lo eterno a lo simplemente temporal (…) Si, por lo tanto, Dios no se hubiese revelado a causa del mal, éste habría triunfado sobre el bien y el amor. (…) Ya hemos mostrado (…) por qué Dios no rechazó o suprimió la voluntad del fundamento. Eso equivaldría a que Dios*

suprimiera la razón de su existencia, o sea, su personalidad propia. Por consiguiente, para que el mal no existiera, no debería existir Dios mismo".

Esto muestra cómo Schelling pensó hasta el fin, llevando el Esquema a su culminación (de grandeza o de absurdo, según la perspectiva que asumamos). Pero él, de todos modos, como hombre de su tiempo, no consigue enfrentar, con su espíritu cristiano, la idea de que la nada podría ser moralmente mejor que el ser (una idea que, hasta hoy, no es comprendida, ni siquiera examinada, y que constituye uno de los puntos cruciales de mi pensamiento). Pero él sí ve claramente que si aceptásemos esto, que la nada puede ser moralmente mejor que el ser, entonces no solamente deberíamos decir que sería mejor que el mundo no existiera, sino que también deberíamos aceptar que sería mejor que Dios no existiera. Pues al ligar mundo con Dios, nada se puede decir del uno sin decirse también del otro.

Pero es esto lo que quiero precisamente sostener aquí: que sería moralmente mejor que el mundo no existiera, y que si Dios estuvo involucrado en la creación del mundo insistiendo en revelarse en él, entonces sería moralmente mejor que Dios no existiera. Schelling ve esto como un triunfo del mal sobre el bien porque su espíritu afirmativo ve aún, de algún modo, el mal como la nada y el bien como el ser. Pero no existiendo ni mundo ni Dios no hay ningún principio moral que sea afectado, y, al contrario, dada la presencia inevitable del mal en la revelación, la no existencia del mundo y de Dios podrían mostrar estricto cumplimiento de los principios morales. Creo que el registro negativo es preferible al afirmativo exactamente en el mismo terreno en que lo afirmativo pretendió, a lo largo de toda la historia del pensamiento europeo, asentar su primacía.

RESUMEN DE MI SISTEMA FILOSÓFICO

0. Introducción.

Un joven estudiante español, hace muchos años, dijo, en una reunión en Madrid, en la casa de Santiago Noriega, que para que alguien pudiera ser considerado filósofo debía tener sistema propio. Por otro lado, un filósofo alemán cuya palabra es enormemente respetada en este comienzo de milenio, declaró que la época de los sistemas ya pasó. Quiero aceptar, en la siguiente exposición, tanto la palabra anónima del joven estudiante español como la palabra consagrada del gran filósofo alemán, pero dando a la primera una sutil primacía, aceptando la idea de que un filósofo, para ser considerado tal, debe tener su propio sistema y que él puede escribirlo en plena época del "fin de los sistemas". No se desautoriza, pues, al filósofo alemán en su declaración de que vivimos la era del fin de los sistemas. Tan sólo se dice, desde Sudamérica, y específicamente desde Brasilia (el lugar eventual y episódico desde el cual este filósofo cordobés de la Argentina escribe esta memoria), que un filósofo sudamericano puede, perfectamente, ponerse a sí mismo la exigencia de escribir un sistema en plena época del "fin de los sistemas", aceptando que la época de los sistemas ya acabó, como si la época del "fin de los sistemas" decretada por el filosofar hegemónico fuera la atmósfera más adecuada para construir un sistema filosófico desde la periferia del mundo.

Filosofar desde Sudamérica debería ser, entre otras cosas, aprovechar nuestra inmensa libertad reflexiva, aquella que nos permite ignorar las agendas europeas – o tomarlas irónicamente en cuenta - y filosofar como lo sentimos y lo creemos mejor. Este "pensar libre" puede incluir pedazos de agendas europeas, pero también puede permitirnos hacer filosofía pre-crítica después de Kant, filosofías de la conciencia después del giro lingüístico, defender lenguajes privados después de Wittgenstein o hacer, después de Heidegger, una metafísica que olvide al Ser sin remordimientos. No tenemos absolutamente ningún compromiso con esas agendas, lo que nos permite, entre otras cosas, seguirlas religiosamente si así lo queremos.

El presente texto es una exposición sucinta de mi propio sistema de ideas, en parte ya prefigurado en el presente Ensayo. Ese sistema es una metafísica en el sentido tradicional, una de esas metafísicas que los filósofos europeos de la segunda mitad del siglo XX dicen que ya no se pueden hacer más. Se trata, en verdad, de un universo de ideas, de mi propio universo, con

sus términos y categorías. Soy consciente de que cada vez que expongo mi filosofía la voy modificando en muchos aspectos, a pesar de que lo esencial permanece. En todo caso, aquí presento por primera vez el sistema total de mi pensamiento, reuniendo ética, metafísica, filosofía del lenguaje y lógica, mientras que en textos anteriores eran tan sólo expuestos aspectos aislados del mismo, fuera del sistema, o, como en el caso del "Diario de um filósofo no Brasil" (2010), dentro del contexto de otras problemáticas (como la situación de las actividades filosóficas en América Latina).

Mi filosofía es, básicamente, una filosofía sobre la situación humana, como prefiero denominarla (en lugar de "condición humana"). Esta situación es también una "incondición humana"; pues nuestra situación, en mi pensamiento, aparece originariamente más como una especie de no-condición, o de un estar "sin condiciones", de una situación que estimula fuertemente a desistir, a desertar, a no hacer nada. Mi sistema filosófico parte de esa "falta de condiciones", aunque después, en su desarrollo, se transforme en una ética, una filosofía de la lógica y una filosofía del lenguaje, de la manera que explicaré después. Es como si las partes avanzadas del sistema le fueran dando sentido a las primeras, claramente despojadas o desamparadas, como si al comienzo del pensar no tuviéramos ningún derecho a poner más pensamientos en el mundo.

Mi sistema es, pues, fruto de la desobediencia y la insistencia, pues se supone que un sudamericano no debería pensar, sino tan sólo estudiar y repetir cuidadosamente y sin errores los sistemas de filósofos europeos. Esta inicial situación de sumisión y desamparo fatalmente transforma la reflexión periférica en meta-filosófica. Por ser rechazada, o, mejor, por ni siquiera ser esperada, por tener que abrirse camino en la insurgencia, mi filosofía es, también, y de manera esencial, una meta-filosofía, una reflexión sobre el filosofar, y en particular sobre un filosofar impedido de desarrollarse. Es por eso que mi metafísica es también una meta-filosofía.

Como en los sistemas metafísicos tradicionales anteriores a Hegel y al idealismo alemán (y veremos, poco a poco, que mi sistema de filosofía es un sistema metafísico tradicional, pero, al mismo tiempo, un sistema insurgente periférico, precisamente en las antípodas de un sistema idealista alemán), el punto de partida de mi sistema no puede ser cualquier punto arbitrario, sino que se debe necesariamente partir de cierta situación primordial. Aunque escrito en la segunda mitad del siglo XX, el presente sistema no sigue el espíritu y la dinámica de las filosofías de esa época, según las cuales no hay nada "dado" de manera absoluta, habiendo tan sólo narraciones,

construcciones, instauraciones y “registros de la verdad”. Yo acepto que la inmensa mayoría de nuestros pensamientos son constructivos y perspectivos, pero que existe un punto de referencia mínimo, precisamente la situación (o incondición) humana, que da acicate a todos los sistemas. Considero mi trabajo compuesto, básicamente, por una ontología y una ética negativas, y después por una filosofía de la lógica y del lenguaje plenamente constructivas. Ética y lógica mantienen complejas relaciones que, sin duda, no conseguiré explicar aquí de manera satisfactoria; espero que el lector aprenda algo a partir de esa imposibilidad expositiva. Veamos, pues.

4.1. El punto de partida terminal.

Cuando nos ponemos a filosofar, parece que ya “nos encontramos” con el mundo como si lo atropelláramos, o como si él nos atropellara, aunque los filósofos han tenido la tendencia de ver al mundo como un “objeto de conocimiento”, como si en lugar de estar sumergidos en él lo tuviéramos “al frente”. Tradicionalmente, el mundo ha aparecido a los sistemas, en primer lugar, como un conjunto de “problemas” que él plantea y que nosotros deberíamos “resolver”. Es recurrente e irresistible este impulso a ver el mundo como desafío a nuestras facultades cognitivas, como algo que debe ser captado o aprehendido. Aparecen en nuestra visión una serie de cosas y un buen número de filosofías ha sido la tentativa de “explicar’ esas cosas en el sentido de elucidar cómo nos aparecen, si ellas son realmente como aparecen, cuál es su esencia, cuál es la relación de nuestra mente con ellas, etc. Otra serie de filosofías se ha dado cuenta de que esa visión suponía un “sujeto” captador y se han puesto a estudiar cómo puede funcionar ese sujeto en su empresa cognitiva del mundo, cómo el mundo es dado a una conciencia.

Pero habría que pensar por qué somos llevados de manera tan tiránica a pensar así; por qué la filosofía se ha visto a sí misma como una forma de conocimiento que debía cotejarse con otras formas tales como la ciencia, el arte e inclusive la religión (diciendo cosas como “la filosofía es conocimiento por conceptos, mientras que la ciencia es conocimiento conceptual y experimental”, o “El arte no es conocimiento alguno, sino sólo un muestrario de imágenes”, o “La filosofía elucida el mundo por argumentos y no por Revelación”). A continuación, se pregunta qué tipo de conocimiento es la filosofía, si es un conocimiento mejor o peor que el de la ciencia, etc. Pero ya desde pequeños (y la filosofía debería recordar esa infancia), al mismo tiempo que

sentimos curiosidad cognitiva por las cosas también sentimos una especie de aflicción, de preocupación, de malestar, ansiedad y decepción en nuestros primeros contactos con el mundo. Pero al niño ya se le va enseñando, muy tempranamente, que para conocer adecuadamente al mundo él debe dejar de lado esas aflicciones como siendo acompañamientos afectivos irrelevantes. Tiene que aprender a vencer su preocupación, ansiedad y decepción para poder ver el mundo correctamente. En ningún momento se le sugiere que la aflicción que siente también viene del mundo, o es algo que el mundo merece, y que el interés por el mundo debería tomar en cuenta la aflicción, en lugar de considerarla como un acompañamiento subjetivo y banal que no hace falta atender.

Se le enseña al niño que el mundo es, en primer lugar, un objeto de exploración, cuyo conocimiento satisfará nuestra curiosidad y disminuirá nuestra incertidumbre; no se le permite pensar que el mundo es, en primer lugar, nuestra aflicción, y que explorando lo que nos aflige tendríamos un acceso más denso al mundo que considerándolo tan sólo como “objeto” de nuestras representaciones. El niño se resiste a aceptar que sean las representaciones lo que el mundo mejor merece. No entiende por qué representarse al mundo sea lo que mejor va a mostrar su naturaleza más íntima. Tal vez el mundo sea algo que se manifiesta en las grietas de las representaciones, precisamente en esas heridas del mundo que motivan nuestras tempranas aflicciones. El niño, como pequeño filósofo pre-profesional, se resiste a renunciar a su melancolía, no porque no crea interesante conocer el mundo, sino porque no consigue entender este conocimiento sin la melancolía que el mundo le produce.

El niño filósofo tiene, pues, la impresión de que las aflicciones nos ponen en contacto con el punto de partida más originario de la indagación sobre el mundo. Y cuando crece y estudia los muchos sistemas filosóficos que andan por ahí, sospecha que aunque sean muy importantes y dignos de estudio, ellos, en la medida en que se guían por representaciones, no consideran el punto de partida aflictivo que provoca la desazón; y por eso aquellas representaciones no le parecen suficientemente básicas. Tampoco puede explicar por qué aquello que lo “afecta” le parece más básico que aquello que le produce un cuestionamiento meramente cognitivo. Tal vez en ningún sentido aceptable por los otros sea capaz de demostrar tal cosa. La originariedad que reivindica para sus pobres pensamientos es puramente animal y los animales no argumentan. Cuando estudia filosofía, a ese ex-niño le parece que los sistemas filosóficos esconden sistemáticamente sus momentos de aflicción, precisamente aquéllos de base animal. Como si todos los puntos de partida inventados por los filósofos fueran algo que se

hace con aquella afección primordial, una elaboración espiritual de lo animal, pero no ella, la afección misma.

Ciertas representaciones privilegiadas son construidas por los filósofos como presuntos puntos de partida de sus sistemas, pero ya a partir del propio sistema que las contiene, como cortando desde dentro del sistema esas raíces animales. Para entender sus puntos de partida, ya es necesario haber entrado en sus filosofías, ver los puntos de partida desde las filosofías que los asumen, pero sin que haya nada en ellos mismos que nos convenza de ser genuinos puntos de partida y no presupuestos construidos a posteriori a partir de los sistemas que pretenden partir de aquellos presupuestos.

De lo que se trata, para el auténtico filósofo que dejó de ser niño pero que mantiene su misma curiosidad cruel y su insistencia obsesiva, es de encontrar un punto de partida que no exija eso, que no nos pida asumir ningún sistema filosófico, ni siquiera el propio sistema, algo que se pueda presentar como el punto de partida sin más. Y este punto de partida no debería ser (para usar la jerga de los filósofos) ni "objetivo" (las cosas que aparecen delante de nosotros), ni "subjetivo" (el yo o sujeto o conciencia que se da a sí mismo un mundo), sino aquello que sería previo a lo objetivo y lo subjetivo en un sentido radical y no-filosófico, aquello en lo cual lo subjetivo y lo objetivo se afincan como tales. Puede resultar paradójico o extraño pedir que el punto de partida del filosofar sea no-filosófico, pero eso es absolutamente fundamental, si entendemos que lo que el filósofo tiene que explicar no es el mundo de los filósofos sino el mundo a secas, el mundo sin más, aquél que nos aflige a todos, filósofos o no.

Las filosofías que nos llegan de Europa, por el contrario, han construido sus propios puntos de partida, han hecho su pasado a partir de su presente, su afección animal desde un espíritu superior y absoluto, lo que es sutil e interesante, pero también tramposo: construir un punto de partida parece negar la propia noción de "punto de partida". Esto no tiene que ser necesariamente así en todo y cualquier sistema, no todo punto de partida debe retrotraerse a la filosofía de la cual es punto de partida, no todo punto de partida debe ser succionado por su filosofía. Un punto de partida genuino tiene que ser realmente algo dado a una filosofía cualquiera. Un punto de partida construido no es un genuino punto de partida.

La pérdida del punto de partida ha sido provocada, en parte al menos, por la creencia de que el "mundo" aparece ante nosotros como un "objeto de conocimiento", y que el "yo" se nos

aparece como "sujeto" de ese conocimiento. Y que todo lo que padecemos mientras estamos inaugurando esos puntos de vista debe ser dejado de lado por ser cognitivamente irrelevante. Pero el conocimiento es algo que actuamos, que operamos, que construimos, que hacemos de manera activa y dominadora. El verdadero punto de partida, el punto de partida radical, no puede ser de este tipo. Él tiene que ser algo que nos agarre, que nos arrebate, maniate, someta, absorba, supere, subyugue, que nos vuelva pasivos, que no nos deje asumir nuestra usual actitud de dominación activa, típica de la actitud cognitiva. El punto de partida no tiene que ser aquello de lo que somos sujetos, ni siquiera aquello de lo que somos objetos, sino aquello que no controlamos porque nos descontrola, aquello que nos atropella. Un verdadero punto de partida tiene que ser aquello que somos sin querer serlo, sin haberlo planeado, concertado o aceptado, algo que nos arrolle y nos paralice, que nos coloque en nuestros lugares de objetos o de sujetos sin nuestra intervención. Que nos convenza, inclusive, de que cualquier cosa que lleguemos a pensar es inesencial en lo que se refiere al impulso radical que nos llevó a pensarlo. Esta situación confusa y consternada, tal vez, hasta diría, humillante, es la que puede ponernos en la senda del verdadero punto de partida.

En el siglo XX ya ha habido una tentativa filosófica de encontrar este punto de partida absoluto y previo a sujeto y objeto, aunque esa tentativa se las ha arreglado para no poner las cosas en esos términos (en términos de "punto de partida absoluto"), por tratarse, según ella, de una manera "metafísica" de plantearlo (manera de filosofar que, como ya lo dije en la Introducción, asumo aquí plenamente y sin problemas). Esta tentativa es el análisis ontológico-existencial del filósofo alemán Martin Heidegger. La ec-sistencia es presentada como una dimensión respecto de la cual toda empresa cognitiva sería derivada. Lo Dasein[7] es una estructura, por ahora corporizada en humanos, que se cuida, que se hace a sí misma, que es en el mundo y que es hacia la muerte, y el conocimiento del mundo, puesto como primario por toda la historia de la filosofía europea anterior, se transforma ahora tan sólo en un despliegue de estructuras existenciales de lo Dasein. Cuidándose, el existente humano, entre otras cosas, conoce, pero el conocer no es la culminación ni el centro de su existir.

Pero la ec-sistencia no puede ser punto de partida absoluto, y no por el motivo que los heideggerianos europeos y sudamericanos aducen (que la noción de "punto de partida absoluto" es metafísica y, por tanto, lo Dasein no puede traducirla por ser lo Dasein una estructura post-metafísica). Cualquier filósofo que se pone a pensar propone inevitablemente, antes o después o

[7] Ver nota 2.

durante, sus propios puntos de partida y referenciales últimos, y Heidegger no es una excepción a eso, como a él le gustaría ser. (Heidegger tiene esa manera irritante de filosofar con la cual él pretende diferenciarse de todo lo que ha sido dicho antes de él; él no quiere ser nada, parecerse a nada, ser comparado con nada; quiere estar más allá de la fenomenología, más allá del análisis, más allá de la hermenéutica e inclusive más allá de la filosofía de la existencia). Pero, a pesar de eso, meta-filosóficamente hablando, para considerar a la ec-sistencia como punto de partida absoluto y último referencial, ya es necesario haber entrado en la filosofía de Heidegger y observar ese punto de partida desde adentro (o sea, para aceptar a la ec-sistencia como punto de partida absoluto primero hay que haber aceptado la filosofía de la ec-sistencia), y ésta es la prueba, la verdadera prueba, de que no se trata allí de un genuino punto de partida. Hace falta encontrar un punto de partida que no sea construido a partir de ninguna filosofía (ni siquiera de la mía, y especialmente no de la mía), y la ec-sistencia no cumple ese requisito. Son puntos de partida reconocibles sólo desde el final, lo que significa que los verdaderos y nunca dichos puntos de partida están dentro de la filosofía de que se trata, y no en el lugar del punto de partida.

Para el filósofo alemán Hegel, el punto de partida podía ser, sin problemas, cualquier cosa, porque, como filósofo del espíritu, él sostenía que, sea en donde fuere colocado el comienzo del filosofar, el trabajo del espíritu iba circularmente a re-encontrarlo dentro del sistema desarrollado. Esto supone que podamos distinguir entre “comienzo” y “punto de partida”: el comienzo es contingente, arbitrario e inesencial y puede ser cualquier cosa; el punto de partida es sistemático y deberá ser encontrado en el movimiento vivo del pensamiento. Para Hegel, entonces, no sólo es perfectamente legítimo encontrar el punto de partida dentro del sistema, sino que es eso exactamente lo que tiene que ocurrir para que el punto de partida sea realmente un punto de partida para el espíritu. Es a esto, a este rasgo tan típico de las filosofías europeas (que encuentra su paroxismo en el idealismo alemán) a lo que me opongo férreamente a partir de mi filosofía latino-americana insurgente y periférica. Aunque me dejo seducir (como todo el mundo) por estas ideas de Hegel, y me emociona mucho leerlas (el periplo heroico del espíritu buscándose a sí mismo y reconciliándose al final siempre arranca lágrimas), tengo que hacer un esfuerzo para deshacerme de ellas cuando me alejan de lo que quiero decir. Pues Hegel sostiene la actitud a la cual quiero oponerme frontalmente: que lo real es lo que el espíritu construye, que lo real nunca es dado sino que es el resultado de un trabajo espiritual que transforma en para-sí lo que es meramente en-sí. Pero es este en-sí lo que quiero encontrar, un

en-sí resistente a todo trabajo del espíritu, un en-sí duro en el cual se rompa la crisma soberanamente cualquier empresa espiritualista.

Si hay ese en-sí duro, como yo creo que hay, la distinción entre comienzo y punto de partida tiene que desaparecer, porque será ese en-sí duro lo que deberá asumir los dos papeles. Lo que descubrí después de leer muchos sistemas filosóficos es que el último propósito de esta estrategia de construir un punto de partida absoluto a partir del propio sistema (lo que, estrictamente, lo niega como punto de partida), es el de negar, rechazar o rehusarse a ver ese en-sí duro cuya fuerza descomunal y cuyo significado último puede destruir cualquier vida humana y cualquier sistema filosófico de un tincazo. En verdad, las filosofías europeas han estado huyendo de su verdadero punto de partida e inventando un punto de partida intra-sistemático con el cual pudieran auxiliarse para aguantar los rigores del verdadero punto de partida, siempre postergado.

El análisis ontológico-existencial heideggeriano concibe a la ec-sistencia como una manera de hacer el propio ser en el cuidado de las cosas y de los otros y siendo hacia la muerte. Con esto, lo Dasein consigue que la empresa de ec-sistir sea vista como su propia tarea, sobre la cual tiene algún control y manejo, aun cuando sea el de un “abandonarse” medio oriental a lo que es, al movimiento mismo del ser. (Esto llega al paroxismo en obras como *Beiträge zur Philosophie*). El ser hacia la muerte es una manera de traer a la muerte al dominio de lo Dasein, transformando a la muerte en posibilidad más propia, parte de la tarea cuidadosa del “hacerse a sí mismo”. Aunque no sea cognitiva, esta actitud es aún de dominio (aunque sea un dominio “dejado” en la dejadez, *Gelassenheit*), o sea, puede formar parte de un programa de vida, de un hacer, o de un dejar de hacer, de caminar por el mundo según un guía difuso pero abridor de caminos. Ec-sistir parece una tarea tan ontológicamente “excesiva” como conocer (en la tradición filosófica anterior), y ese exceso (ese lujo ontológico) es lo que apunta hacia alguna otra cosa más primitiva, más originaria con respecto a la cual el ec-sistir y el conocer no serían sino despliegues, siempre necesariamente “excesivos”. Pues las construcciones están siempre “yendo más allá”, colocando aderezos y adornos dispensables en lo que verdaderamente es el punto de partida y último referencial, constantemente evitado, *como si el encuentro con el punto de partida fuera traumático y siempre postergado*, un encuentro para el cual nunca estamos suficientemente preparados, una cita para la cual siempre llegamos atrasados e impuntuales.

Entonces, el análisis ontológico-existencial ha transformado el ser que tenemos que ser en elección (y hasta en “libertad”), la ansiedad y la decepción en cuidado y cura, y la muerte en ser hacia la muerte, con lo que el colchón ec-sistencial está listo para evitar que nos lastimemos con las asperezas del verdadero punto de partida, que ahora está lo suficientemente lejos como para, una vez más, no ser percibido ni temido. Ec-sistencia no es, pues, aquello que primero arranca al humano de su lugar de dominio y control, aun cuando se haya salido, en el análisis de la ec-sistencia, del plano cognitivo como pretendiendo ser el plano central. El punto de partida absoluto debe ser aquello que obliga al ser humano a ec-sistir y a conocer, aquello que lo lleva de manera compulsiva a hacer esas cosas, a tratar de apropiarse de algo que ya anteriormente se ha apropiado de él. Hay que tratar de descubrir y formular qué es eso que desde siempre lo ha agarrado al humano y lo ha obligado a lanzarse en el ec-sistir y el conocer, ese algo a partir de lo cual y en lo cual él hace todo lo que hace y es obligado a hacer todo lo que hace (aun eliminarse, o sea, rehusarse a continuar ec-sistiendo y conociendo).

El punto de partida genuino tiene que ser algo extra-filosófico y extra-sistemático, tiene que ser – contra el espíritu del siglo XX - algo dado, algo que no se deje tan sólo “deducir” a partir del contenido de una filosofía en particular (ni siquiera de la mía y sobre todo no de la mía), y tiene que ser algo que el movimiento afirmativo del pensar y el vivir, en los sentidos ya aludidos en las partes antertiores del presente ensayo, rechace. Llamo a este punto de partida la terminalidad, y como se plantea en terreno ontológico, hablo de la terminalidad del ser, del ser de los entes, que – como ya fue visto en la Parte 1 - no terminan por el hecho de que los entes sean éste o aquel tipo de ente, con tales y cuales características, sino por el simple hecho de ser, de que son, de que son entes, de que están allí, de que han surgido terminales, de que su ser ha empezado desde siempre a terminar. Contra el recurrente esquema neo-platónico europeo (ver Parte 3), Dios no es aquel que verdaderamente es, el Supra-ser o el ser por excelencia, sino, por el contrario, aquél que, por no terminar, no es ni puede ser. (Ser no se opone a no-ser, sino a supra-ser). La terminalidad no es un estigma de los meros entes frente a una presunta y suprema eternidad del Ser, como en las metafísicas afirmativas; sino que los entes son terminales en su ser. Llos entes son terminales, significa: terminan por ser, y no por ser lo que son específicamente. Los entes son-terminando, son-no siendo. Lo que es terminal es el siendo mismo de los entes, el que los entes sean. Los entes no pueden ser a no ser acabándose, terminando.

Ésta no es una metafísica de compensación o de arreglo sino una metafísica de lo que ocurre a nuestro alrededor. No es una metafísica consoladora, sino, por el contrario, profundamente desanimadora; y el desánimo puede ser síntoma de su verdad. No es una metafísica que trate de “superar” lo que ocurre, como las metafísicas espiritualistas europeas, sino una metafísica de lo que ocurre contra nuestra voluntad y a pesar de nuestra rabia e impotencia. Cuando un humano se pone a filosofar, sea cual sea la filosofía que haga, sea una filosofía espiritualista, materialista, existencialista, marxista, cristiana o atea, él la construye dentro de la terminalidad de su ser y dentro de la terminalidad del ser, lo que la convierte, inevitablemente, en una cierta actitud ante (o en un cierto manejo de) esa terminalidad. La terminalidad del ser no es, pues, el comienzo arbitrario del filosofar, sino el suelo desde el cual y hacia el cual se filosofa. Y esto no es el resultado de mi sistema filosófico, de ese sistema que estoy exponiendo, puesto que este sistema ya lo presupone, ya presupone aquel suelo primordial sin el cual ni mi sistema ni ningún otro sistema podrían ser pensados. En general, los sistemas construyen aquello capaz de sostener, de afianzar, de afirmar. Ningún sistema (ni siquiera el mío, y especialmente no el mío) construye lo que lo destruye. Aquello que ultima un sistema ya estaba en el terreno en el que el sistema fue edificado, un terreno en el cual el sistema comenzó a terminar desde su inicio.

La terminalidad del ser no es algo abstracto. Ella se da en despliegues. La primera terminalidad a la que tengo acceso es la mía propia, la de mi propio ser, la de mi individuo particular, la terminalidad de Julio Cabrera, mitad argentino, mitad brasileño, nacido en mediados del siglo XX y muerto al comienzo del siglo XXI, autor del “Proyecto de ética negativa”, de 1989, y profesor de filosofía en la Universidad de Brasilia. En primerísimo lugar, me veo a mí mismo, Julio Cabrera, como un ser que va a terminar, sea lo que sea lo que haga, sea lo que sea lo que piense, sea lo que sea lo que escriba, sea cual sea el contenido de mi vida y mi filosofía. En el estremecimiento de pensar esto veo que he hecho contacto con el verdadero punto de partida, más fuerte que cualquier elaborado esfuerzo espiritual. (Tal vez porque el espíritu sudamericano sea “flojo” y, como se dice, “sin vuelo especulativo”).

Esto es un hecho radical que me sobrecoge, que me agarra y no me suelta, no es algo que construyo yo. Pero este despliegue es complejo: no sé tan sólo que voy a terminar en “algún día muy lejano” sino que puedo terminar en cualquier momento, mañana, hoy a la noche, de aquí a una hora o ahora mismo. El terminar de mi ser terminal puede llegarme en absolutamente cualquier momento, con independencia de lo que yo sea, haga, diga o piense, sea budista o

ateo, vegetariano o carnívoro, criminal o profesor, agente inmobiliario o cura, empirista o filósofo trascendental, conservador o revolucionario. Y la terminalidad de mi ser no es un final lejano, o un broche de oro después de un largo camino, sino el final siempre inminente, acechador y presente, pero ni siquiera cercano, tan sólo eso, inminente.

Pero veo también que el terminar no me afecta como Julio Cabrera exclusivamente, ni siquiera como ser humano en general, sino como ser a secas, como ser sin más; que la terminalidad no me caracteriza tan sólo individualmente, sino que me afecta por ser uno absolutamente cualquiera entre muchos otros, con independencia de mis propiedades o virtudes, ni siquiera como un ser humano cualquiera, sino como un ser cualquiera. La "cualqueridad" del ser es su terminalidad. No se trata de algo ligado con mi exclusiva singularidad. Además de su certeza, su inminencia y su generalidad, veo que la terminalidad del ser se manifiesta diariamente como desgaste, decaer, mengua, desocupación, debilitamiento; mi ser es un constante y cotidiano terminar. Me doy cuenta, además, de que termino (de manera cierta, inminente, general y cotidiana) porque he surgido, porque he aparecido en el mundo, porque he recibido el ser, y no por cualquier otra característica o predicado adicional.

Percibo entonces que todas las características de la terminalidad son transferidas, de una manera u otra, desde el nacimiento hacia delante: la certeza del terminar proviene de la certeza del haber surgido. El fin sobreviene con total independencia de quien sea el que surgió. Y el fin es constante porque el nacimiento marcó un momento de comienzo regresivo a partir del cual se cuenta, día a día, mi mengua. Todo lo que sabemos sobre el término lo sabemos a partir del surgir terminal mismo. Por eso, no solamente los individuos humanos (yo y los otros, yo entre otros, como simplemente uno más) terminan, sino también los grupos, los pueblos, los imperios, las comunidades, las iglesias, las relaciones humanas, los pactos, los contratos, las convenciones, los acuerdos, los convenios, los subsidios, las asociaciones, bélicas o piadosas. Imperios e iglesias pueden durar siglos pero, al haber surgido, ya han comenzado a acabar. También animales y plantas terminan y también los elementos del mundo inanimado; percibo que todas las cosas tienen su acabar aun cuando sus finalizares no sean un "morir" vivo. Volcanes, bosques, estrellas y galaxias pueden terminar y, de hecho, terminan. "Morir" es una forma específica del terminar y metafísicamente no más importante o esencial que las otras.

Todas estas cosas, humanas o no humanas, acaban por las razones y motivos más diversos, pero visto metafísicamente, la primerísima condición de sus acabares es el hecho bruto

de haber surgido, de estar ahí para durar algún tiempo (pocos segundos o millones de años) y después acabar. Estrellas e insectos están amarrados por su terminalidad y no hay diferencias ontológicas importantes entre ellos. El acabamiento no es una emergencia contingente, una vicisitud, un avatar, sino la consumación misma de la hechura de su ser, de la hechura del ser. Todos los seres aparecen, así, signados por el acabamiento, por el hecho bruto y radical de que todo lo que surge camina hacia su fin, y que lo que llamamos su "vida" o su duración es ni más ni menos que ese caminar.

La terminalidad del ser sigue un ciclo y su auge es un punto inextenso. El ciclo puede agotarse en un día o llevar 50 años, o siglos o millones de años, de acuerdo a la particular estructura terminal de cada ser. Pero hay un punto a partir del cual sólo es posible desmoronar. Ahí comienza la caída que se puede palpar y ver, la única que la mayor parte de las personas reconoce, puesto que el resto de la terminalidad es sutil, actúa en el silencio y lentamente. La vejez es caída palpable pero hay que tener ojos filosóficos para percibir la caída de los nacimientos, y más aún para ver que ésta es la misma caída presente en la vejez, vista en momentos diferentes. Viejo es lo que ha nacido, inclusive lo que acabó de nacer. El auge de un ser terminal puede estar marcado por una gran euforia, pero ella está como parada en el ápice del punto inextenso a partir del cual se producirá el desmoronamiento. (El famoso "momento de gloria" de artistas y de atletas). Es un punto inextenso porque el usufructo de lo terminal es siempre corto y súbito, hay que aprovecharlo porque él se escurre y desliza, es liso y sin huellas. La mayor parte del tiempo el ser está desmoronando. Cualquier euforia es un defecto de módulo temporal. Así como no percibimos el movimiento de la Tierra ni la expansión del universo ni la evolución de las especies, hay pocos desmoronamientos que sean directamente captables con los ojos. Si la fenomenología es el sistema de lo que aparece en tanto que aparece, no hay fenomenología del punto inextenso de la terminalidad del ser.

La "naturaleza", desprovista de su interpretación mítica y religiosa (desde los jónicos hasta Schelling, dentro de la filosofía europea), es simplemente el surgir en acabamiento. Por eso he acuñado el término "mortaleza" para referirme específicamente al momento del fenecer, y "natu-mortaleza" para referirme a ambos momentos. La naturaleza es fuente y tumba, emerger y sumergir, nacimiento y abatimiento, evolución e involución, y ambas cosas de manera inextricable e inseparable. Natu-mortaleza es aquello que haciendo surgir, mata (la siniestra madre que mata a sus propios hijos), que poniendo en el ser, desgasta, corrompe y expulsa. Es abertura y cierre, plenitud y mengua.

Una vez Heidegger le dijo a Ortega y Gasset que envidiaba la diferencia española (también portuguesa) entre ser y estar. En alemán, la lengua oficial de la filosofía, esa diferencia no se deja pronunciar, ya que “Sein” significa las dos cosas. Pensemos entonces en sudamericano. La terminalidad es terminalidad del ser, no del mero estar. Los entes terminan no como estantes, sino como entes que son. No están ahí para terminar, el terminar no simplemente está, sino que es, independientemente de estares y no estares. Los entes no acaban por estar así o asá, aquí o allá, de esta o de otra manera, sino por el hecho radical de que sus estares están siendo, lo que significa terminando, acabando, consumando (a velocidades diversas) su más íntimo y previsible acabamiento. El estar puede referirse al estar lanzado contingente y gratuito, al estar en la facticidad. Pero la terminalidad es más radical que la facticidad, pues lo que está allí lanzado de manera gratuita, contingente y absurda marcha hacia su fin simplemente siendo: *es una facticidad terminal*, carcomida por la terminalidad; sea cual sea el sentido que los diversos estares humanos quieran darle al absurdo contingente y gratuito de simplemente estar será siempre una construcción terminal. (Esto es lo que hay que agregar y oponer al abordaje ontológico-existencial: una facticidad friccionada, incómoda, agresiva y destructiva, y no tan sólo un marco gratuito y contingente. Una facticidad que hace daño).

La terminalidad del ser consigue lo que la ec-sistencialidad no conseguía: constituir un punto de partida absoluto que no se deja absorber por ningún sistema, ni siquiera por el mío y especialmente no por el mío. Pues el punto de partida absoluto no es la terminalidad debido a que mi sistema de filosofía sea pesimista, negativo o nihilista, ya que cualquier sistema, pesimista u optimista, negativo o afirmativo, nihilista o maximalista, se construye ya sobre la terminalidad del ser y en reacción a ella. Se trata de algo que supera el carácter pesimista u optimista, negativo o afirmativo, nihilista o cristiano de filosofías, porque todas esas filosofías están radicadas (hunden sus raíces) en la terminalidad y son una postura delante de ella, y son, ellas mismas, terminales.

La terminalidad del ser no es una afirmación de mi sistema (como sí lo serán, por ejemplo, las afirmaciones de la ética negativa, de la lógica negativa y de la teoría logopática del cine, más adelante), sino aquello que nos obliga, entre otras cosas, a hacer sistemas, cualquier sistema, incluso el mío. El acabamiento no es una teoría metafísica, sino un fenómeno perfectamente físico, tal como humanos, animales, plantas y cosas que acaban delante de mis

ojos. Esto no es parte de mi sistema filosófico sino su mero punto de partida trivial que comparte con todos los otros sistemas. Los sistemas filosóficos no necesitan, pues, buscar un punto de partida porque éste ya es proporcionado extra-filosóficamente. Las filosofías pueden ocuparse ahora de pensar lo que van a hacer con el punto de partida. En esta perspectiva, filosofías no son algo que se caracterice por asumir el punto de partida terminal, porque ellas, de cualquier forma, tendrán que asumirlo, sino que las filosofías son algo quer es hecho por ellas con el punto de partida terminal.

Toda construcción espiritual – por más “elevada” que se pretenda - está ya afectada por la terminalidad del ser. Esto quiere decir: el sistema que construimos es una reacción contra la terminalidad, pero, al mismo tiempo, es una construcción terminal ella misma. Los sistemas que quieren postergar la terminalidad acaban realizándola, ya que terminalidad es todo lo que hay (por ser la terminalidad del ser mismo y no tan sólo de los estantes como estantes). Los sistemas mismos son terminales, y no tan sólo sus sustentadores humanos. La filosofía de Hegel es terminal, y no sólo Hegel. Pero también, es claro, el sustentador humano es terminal, en una forma que vale la pena recordar. Mientras el humano piensa lo más sublime su cuerpo se va desmoronando despiadadamente, con independencia de su pensar, que ninguna influencia tiene sobre el “hacia” terminal. Lo único que el pensamiento consigue es edificar alguna sublime construcción espiritual que nunca consigue tener ni la menor influencia sobre el deterioro terminal del cuerpo que precariamente lo sostiene.

Mi filosofía quiere partir del ámbito en donde enfermamos y nos deterioramos. Cualquier punto de partida espiritual no es ilegítimo, pero es posterior (aunque sea capaz de inventar intra-sistemáticamente alguna “anterioridad” espiritual en donde la verdad del cuerpo se torne secundaria. Mi filosofía quiere partir de ese momento impensado por la mayoría de los filósofos europeos (si no de todos); filosofía para los últimos momentos de vida de Plotino, Hegel y Kierkegaard. Pues sus propias filosofías no sirven para explicar, entender y evaluar esos últimos momentos: el Uno no tiene llagas, el Espíritu Absoluto no muere de cólera, lo Infinito no desmaya en la calle ni muere en hospitales.

El genuino punto de partida del filosofar, en la medida en que sólo el humano filosofa, es un “yo mismo” pero no en el sentido de un “sujeto que conoce”, sino en el de un ser que tiene un cuerpo “padeciente”, punto de partida absoluto de su vida y su filosofar. El mundo es, inicialmente, mi padecimiento. (Y aquí re-encontramos la aflicción del niño filósofo del que

hablábamos al comienzo). “Padecer” no es aquí lo mismo que “sufrir”, sino que se refiere a “ser pasible de”. Es lo mismo que “sufrir” sólo cuando se usa ese término en expresiones como “sufrió la influencia de Fulano”, en el sentido de que la recibió, no necesariamente con dolor, aunque sí con algún tono afectivo. Entonces, me percibo como ser “padeciente” en el sentido de que sufro influencias y presiones de variados tipos. Cuando somos muy pequeños y nuestras representaciones del mundo son aún muy incipientes, ya somos plenamente seres padecientes.

Mi filosofía sudamericana y periférica se opone a la tendencia europea – de Platón a Heidegger - de olvidar esta raíz terminal, se niega a hundir la cabeza en una representación filosófica dentro de la cual la terminalidad (y la mortalidad en especial) es neutralizada y aparece como un ente entre otros, sin especial importancia, y que siempre ofrece ufanamente una buena solución intra-sistemática de lo insoluble. Un punto de partida no es tan sólo algo inicial, sino un principio que anega e infecta todo el resto. Creo que nunca nos dejamos impresionar, nosotros, los sudamericanos, por los majestuosos edificios espirituales kantianos. Estamos demasiado hambrientos y enfermos para eso. No queremos tanto como alcanzar lo sublime; queremos simplemente sobrevivir y entender lo que nos destruye.

(Cuando digo “nosotros, los sudamericanos”, no estoy aludiendo a nada nacional. Utilizo esta expresión de la misma manera en que Nietzsche dice: “Nosotros, los alemanes”, tejiendo reflexiones que no son, obviamente, sólo para alemanes. Tampoco lo que digo es sólo para sudamericanos, pero sí hablo desde mi situación pensante, como Nietzsche hablaba desde la suya).|

El padecimiento de la terminalidad del ser no se agota en observaciones de la natu-mortaleza no humana. También hay observaciones específicas del mundo social humano que son cruciales. Veo que los humanos a mi alrededor entran en <u>conflictos</u> permanentes unos contra los otros, y que eso ocurrió en todos los momentos de la historia, con independencia de organizaciones sociales y políticas. Esos conflictos no necesitan estar motivados por grandes razones, pueden desencadenarse a partir de cualquier trivialidad, como respondiendo a un poderoso impulso vital-mortal. El mundo de los más pobres, en particular, está signado por la carencia y la lucha mutua para conseguir lo elemental; el mundo de los delincuentes es una continua lucha sin cuartel; pero también en las clases medias, el conflicto es permanente, como aparece en colegios y escuelas primarias y secundarias, públicas o particulares. (Las escuelas

son, antes de todo, escuelas de la desconsideración humana más elemental, como ya lo mostraron numerosas obras literarias y cinematográficas desarrolladas en ambiente escolar).

Algo que sorprende e interesa a la mirada filosófica es el hecho de que cualquier grupo humano (familiar, escolar, empresarial, y hasta grupos de la iglesia, de beneficencia y "ayuda al prójimo"), está carcomido por terribles luchas intestinas por poder, dinero y prestigio. Hasta los propios departamentos de filosofía son así también, en ellos se lucha por becas, por honores, por abolengo intelectual, por saberes, por una vacante de concurso, por una cátedra. La inteligencia humana "superior" no consiguió acabar con los conflictos sino que los reconstruyó en el nivel humano: el cerebro humano no acabó con la guerra, la guerra se tornó cerebral. (La inteligencia de los hackers, o los "golpes de estado democráticos" perfectamente amparados por la ley).

Espero que sea claro al lector por qué considero a los conflictos humanos como formando parte de la terminalidad del ser, de la natu-mortaleza, al lado de enfermedades y terremotos (y no están separados: manejos sociales y políticos pueden dejar a otros humanos expuestos a enfermedades y terremotos). *Las relaciones humanas también son, pues, terminales, partes del mismo acabamiento del ser*. El acabamiento es un acicate permanente para el conflicto y la lucha. Humanos que se encuentran y forman sociedades también están cayendo, acabando, humanos cuyos acabamientos se tocan, estimulan y perturban. Las relaciones humanas, como los propios humanos, son nati-muertas; las relaciones muestran, de hecho, ese mismo morir decadente. Las asociaciones son vividas decadentemente en su vertiginoso "irse a pique", tan sólo en una postergación indefinida del precipitar. Pero los humanos se utilizan mutuamente en y para esa postergación, y ésa es la fuente primordial de los conflictos, que los humanos testarudamente atribuyen, en primer lugar, a razones empíricas inmediatas, sociales o psicológicas. (Estas razones también existen, pero no son primitivas).

Como lo mostró antes la antropología negativa (Ver Parte 2 de este Ensayo), las relaciones humanas son fatalmente terminales. Esto no significa tan sólo que ellas sólo duran un cierto tiempo, sino que ellas comienzan a desgastarse desde que surgen, que llevan en sí el germen de su desgaste, que puede ocurrir, como cualquier otra muerte, en cualquier momento, y no tan sólo "de aquí a mucho tiempo". Las relaciones humanas se desgastan con independencia de sus contenidos efectivos, a los que los humanos sistemáticamente echan las culpas del desmoronamiento de la relación. Pero las relaciones humanas desmoronan por motivos internos,

ellas tienen que desmoronar, pues la terminalidad las anega desde dentro y las marca sin que importen sus contenidos eventuales. Cuando se inicia una relación, se sabe que ella va a terminar, sea lo que sea lo que hagan sus participantes. Cada relación humana lleva un reloj de cuenta regresiva, como las bombas. No hay relación humana que aguante el desgaste indefinidamente aun cuando pueden postergarlo de mil maneras imaginativas, inauténticas, de mala fe, heroicas o patéticas. Cada relación humana es una resistencia contra la inevitable consumación de su terminalidad. Si relaciones humanas parecen perdurar por años y años, o "para siempre", es porque uno de sus participantes o ambos, por medio del afecto, el interés, la inercia o la testarudez, o todas juntas, agarran las puntas de la relación y la transportan de un lado a otro evitando su caída. Una relación humana "para siempre" es una poderosa construcción intramundana.

Una relación humana comienza terminando, pero ella realmente termina cuando uno de sus miembros deja de invertir su capital existencial en la relación, porque aflojó su afecto, su interés, su inercia o su testarudez, o todas ellas; se comienza a ver claramente la falta de valor del otro, un valor que el otro nunca tuvo, un desvalor que la relación, cuando funcionaba bien, encubría. Comienza la demonización del otro, su entierro moral, el intercambio de reproches y de culpas, sin que se perciba la inmensa astucia de la terminalidad, cómo ella jugó con nosotros el eterno juego del acabar, exactamente el juego que jamás aprendemos a jugar y para el cual deberíamos estar soberbiamente preparados. (Seres terminales que no saben terminar: en esto consiste la tragicomedia humana).

Como fue anunciado en la antropología negativa, la pregunta fundamental es si todavía es posible una ética dentro de ese panorama desolador, si puede haber relaciones morales entre seres terminales y en acabamiento. Surge aquí un problema muy semejante al que Sartre enfrentó en los años posteriores a la publicación de "El Ser y la Nada": ¿cómo edificar una ética en una ontología negativa? Sus problemas vinieron, en parte, de que Sartre quiso edificar una ética afirmativa (con fuertes elementos marxistas) dentro de esa ontología negativa, pero no lo consiguió. El libro de ética prometido en las últimas páginas de su libro de 1943 nunca vino, y los libros posteriores dejaron atrás, en muchos puntos, los resultados paralizantes de la ontología negativa. Yo sostengo que de una ontología negativa sólo puede surgir coherentemente una ética negativa, que trato de delinear aquí como el segundo momento de mi sistema filosófico.

4.2. Ética negativa

Contra el agnóstico, se puede mostrar que el ser mismo de la vida humana es algo muy malo (o, mejor, que provoca malestar, para evitar la jerga metafísica), o es vivido como malestar por un ser como el umano, no en términos de contenidos estantes "malos", sino en virtud de su ontológica terminalidad estructural; de manera que las éticas afirmativas usuales no van a conseguir dar al ser humano una ética adecuada a la terminalidad de su ser. Hace falta proporcionarle una ética negativa, o bien salir fuera de la ética. Negativizar la ética es el penúltimo paso antes de tener que simplemente negarla.

Lo que hasta aquí se desarrolló es lo que se podría llamar una ontología negativa. Se trata de una ontología naturalizada, o, mejor, natu-mortalizada. Ahora entramos en otra etapa de la exposición de mi sistema filosófico, que trata de decir lo que podría ser una ética que responda a lo negativo, en lugar de simplemente ocultarlo y postergarlo. La antropología negativa fue como un puente entre la ontología y la ética. Ahora las preguntas son: ¿cómo vivir con todo eso? ¿Y se trata de vivir? ¿Es vivir un imperativo ético o tan sólo un impulso natural? ¿Y cuán natural (cuán natu-mortal) es este impulso?[8]

Ética y ontología

Las éticas tradicionales se han preguntado: ¿Cómo se debe vivir? O sea: ¿cuál es la mejor manera de vivir una vida humana? Otros han planteado la cuestión ética fundamental preguntando: ¿Cómo podemos ser felices? O, por lo menos: ¿cómo podemos alcanzar la paz, el bienestar? O: ¿Cuáles son las condiciones de una "vida buena"? También han preguntado qué significa ser "un buen padre", "una buena madre". Bueno, éstas no son las primeras cuestiones éticas para una ética negativa. Esas cuestiones presuponen sin crítica que el vivir, el querer continuar viviendo, el querer la propia felicidad o el propio bienestar, el querer dar la vida, etc, son todos actos compatibles, de principio, con el punto de vista ético, o que éstas son empresas indudablemente éticas. Lo que la ética negativa se pregunta, en un registro por ahora sólo crítico, es si el proponerse todas esas empresas es algo éticamente legítimo, si no será que

---

[8] Sobre ética negativa ya he escrito y publicado mucho: los libros Projeto de ética negativa (1989), Crítica de la moral afirmativa (1996. 2ª edición, 2014), Porque te amo no nacerás (2009) y Malestar y Moralidad (2018) y muchísimos artículos, de manera que todo lo que yo pueda poner aquí es inevitable un auto plagio, erudición autofágica.

queriendo vivir, queriendo ser felices, queriendo procrear ya no atropellamos exigencias éticas elementales (no grandes exigencias morales, sino el mínimo de consideración por los otros).

Se habla aquí de exigencias y no tan sólo de anhelos (si fueran simples deseos naturales, no serían ni éticos ni no éticos, sino meros impulsos); pues podría tratarse tan sólo de preguntas acerca de <u>cómo</u> vivir la vida respondiendo a ese anhelo, éticamente o no. No toda pregunta sobre <u>cómo vivir</u> es una pregunta ética (también el delincuente se pregunta cómo vivir). Se podría simplemente estar preguntando cuánta desconsideración hacia los otros me hace falta tener para que mi vida sea viable, cómoda o divertida. La pregunta por el <u>cómo</u> vivir no es, pues, monopolizada por la ética. No todo aquél que se pregunta por una "vida buena" se pregunta por una vida <u>éticamente buena</u>. En la tradición afirmativa, no se considera la posibilidad de que, para continuar viviendo y tratando de ser feliz, se tenga que practicar acciones éticamente reprobables (reprobables en el mismo sentido establecido por las éticas tradicionales, o sea, en el sentido afirmativo habitual, y no en algún sentido "negativo" introducido de repente). Entonces, no se trata de una "vida buena" cualquiera, sino de una vida <u>éticamente</u> buena.

Pero ¿qué se ha entendido por "ética" dentro de la tradición afirmativa? El punto de vista ético ha sido tradicionalmente entendido como el tipo de forma de vida que tiende a la propia perfección, a la felicidad racional y a la consideración por los otros (en un sentido restricto, como en las éticas antiguas, o en un sentido pretensamente más "universal", en las éticas modernas). O sea, la tentativa de vivir una vida humana que sea "buena" para sí mismo y para los otros (entendidos restricta o "universalmente") en un sentido de perfeccionamiento racional y afectivo, creando hábitos de consideración por sí mismo y por los otros. Pero tal vez sea temerario (y ciertamente dudoso) el suponer que tratando de vivir y de continuar viviendo, y tratando de ser felices (entre otras formas, procreando), vamos a mantenernos siempre dentro de la tarea del propio perfeccionamiento ético y de la consideración por los otros. Podría ser el caso de que, tratando de continuar viviendo, de ser felices y de procrear, tengamos que ser imperfectos con nosotros mismos y, sobre todo, desconsiderados con los otros. Las éticas afirmativas han supuesto, en general, que el continuar viviendo y el buscar la felicidad no son incompatibles con el principio ético del auto-perfeccionamiento y consideración. A lo sumo, han visto como "excepción" el hecho de que, a veces, tengamos que morir o aceptar vivir infelices en nombre de lo que es éticamente "bueno" (en el caso del heroísmo o del martirio).

La ética negativa asume plenamente, en cambio, la ontología negativa que fue presentada antes (en el capítulo 1 de este Ensayo, y en el comienzo de este resumen de mi filosofía). Y queremos saber en qué condiciones se encuentra aquel ser del cual exigimos una ética, en el sentido afirmativo habitual, como consideración por los otros y perfeccionamiento racional y afectivo de sí mismo. Esto no ha sido hecho por la filosofía afirmativa, que ha supuesto siempre, de manera no crítica, que el ser del cual se exige una ética estaba en condiciones de cumplirla, tan sólo considerando inconvenientes eventuales del contexto de acción o "circunstancias desfavorables".

Ahora sabemos que ese ser del que exigimos que sea ético (no tan sólo que formule una ética, sino que la viva) es un ser afectado por la aflicción (ya desde la infancia, y sobre todo en ella), y no tan sólo un ser de conocimientos. Es un ser siempre excedido o arrancado por la terminalidad del ser y de su ser, con independencia de lo que haga, diga o sea. Esta terminalidad no es para ese ser algo de abstracto sino lo que se manifiesta diariamente en las relaciones, proyectos, empresas, actos, en todo lo que trata de construir y mantener, dentro de un tiempo que constantemente se le desliza entre los dedos, rodeado de otros umanos (a veces muy queridos) que envejecen y mueren, a veces de maneras terribles y siempre de maneras despojadas; de proyectos y empresas que, después de un tiempo, comienzan a enflaquecer, de relaciones que se desgastan día a día. Es un ser cadente que maneja cadencias y sólo tiene despojos para ofrecer. Su experiencia es la de todo el fluir de la vida deslizando rápida e inexorablemente hacia un terminar previsto y ni siquiera programado, la de un urgente tratar de edificar algo en un espacio inestable y fugaz.

Ese ser del que pedimos una ética es un ser terminal simplemente por ser, no por haber hecho esto o aquello o dejado de hacer algo, o por haber cometido algún error. Su terminalidad no es promesa sino inminencia cotidiana; él se acostumbra a "no pensar" (a dis-pensar) para poder continuar viviendo con alguna calma hasta que algo lo obligue a prestar atención a lo que rechaza y niega. Vive en un cuerpo padeciente que él mismo es, y una gran parte de su tiempo tiene que dedicarlo a cuidar de las necesidades de ese cuerpo, en la higiene personal, en la salud siempre en riesgo, en la alimentación, los ejercicios, el reposo, etc. Es un ser de conflictos, no por contingencias, sino porque no puede evitar entrar en luchas interminables con otros seres como él (además de las múltiples fricciones con animales no humanos y con cosas). Por el hecho de que siempre se trata de seres cadentes terminales, sus relaciones no pueden ser sino de conflicto mutuo, puesto que se trata de cuerpos padecientes cayendo y terminando que se

tocan en sus respectivas caídas. Son seres ensimismados en su tremenda preocupación con el propio cuerpo padeciente; seres carentes, presos en espacios estrechos y con pocas oportunidades, que se des-encuentran con la natu-mortaleza, obligados a vivir en la misma ocultación reactiva.

Es ése, básicamente, el ser al que pedimos que se comporte éticamente. En una primera mirada, nos damos cuenta de que su situación ontológica lo lleva precisamente a lo contrario: parece imposible que un ser que está tan mal y tan urgentemente preocupado consigo mismo, encuentre algún espacio para considerar a los otros sin des-considerarse a sí mismo, encuentre alguna felicidad que no sea obtenida a costa de la infelicidad de otros, o pueda procrear a no ser en su entero beneficio (para su propia alegría y realización, para llenar una vida vacía o como simple producto de un acto atolondrado). La ontología parece llevar a la no ética, al ensimismamiento, la desconsideración y el des-perfeccionamiento, pues no hay tiempo ni espacio para ser virtuosos con todos en medio de una situación que nos solicita urgentemente, para sostenernos y para sostener a aquéllos en quienes nos sostenemos. De hecho, es esto lo que ocurre, es ésta la "ética" que seres como los humanos consiguen practicar: una sobrevivencia heroica que constantemente atropella los principios morales de la consideración, no porque los umanos sean "malos", sino simplemente porque pretenden ser y continuar siendo.

La ética, en su registro afirmativo usual, tiene que ser obtenida siguiendo el camino de la ocultación, no puede haber ética que siga la forma del mundo. La ocultación de la terminalidad, indispensable para instalar una ética afirmativa en el mundo, siempre paga precios y trae a cuento la terminalidad que pretendía ocultar. Cuando ayudamos a alguien o somos ayudados no podemos hacerlo sino dentro del cuidado ensimismado de nuestra propia natu-mortaleza terminal. No ayudamos con real entrega, y aun cuando parece que lo hacemos es siempre dentro del cuidado ensimismado, dentro de nuestra propia opacidad, y tal vez dejando al otro por quien me "sacrifico" envuelto en su propia desesperación (mi "dádiva" habrá sido una nueva carga para él).

El acabamiento encorrala y perturba, no deja en paz; hay muchas maneras de evitarlo o de desviarlo. No estamos en condiciones ontológicas de desinteresarnos totalmente de nuestras natu-mortalezas terminales. Nuestras ayudas y asistencias son siempre opacas. Una de las cosas que podemos hacer para librarnos de nuestra natu-mortaleza es donarla "generosamente" a otros. La abnegación total (como en el ejemplo de la madre que "lo da todo" por sus hijos, según la mistificada imagen de nuestras sociedades afirmativas) es una maravillosa manera de

retirar de las propias espaldas el terrible peso de la natu-mortaleza. (No es mérito de la madre "darlo todo" a los hijos, ya que los hijos, al nacer, ya le han dado todo a ella; es más: han sido nacidos para eso, para llenar totalmente la vida de la madre, darle una alegría y una ocupación que la librará del peso de su propia existencia terminal). La "generosidad" está dentro del ensimismamiento así como todas las obras del espíritu son realizadas dentro de la natu-mortaleza.

Cualquier acción umana, al ser reactiva e insurgente contra la dirección inexorable de la natu-mortaleza va a tender a des-perfeccionarnos y, sobre todo, a desconsiderar a otros. Para poder "vivir bien" tal vez tengamos que ser deshonestos e insensibles en algún grado, la "vida feliz" puede basarse no en un tipo de sabiduría de mejoramiento, sino, por el contrario, en un tipo de ignorancia que insensibiliza. (Lo que suele llamarse "curtirse para la vida", el "Hacéte duro, muchacho" de "Don Segundo Sombra", de Ricardo Güiraldes, versión criolla de la insensibilidad estoica).

El divorcio profundo y estructural entre vida y moralidad – uno de los temas cruciales de una ética negativa - se ve aún más claramente cuando se examina la cuestión de la "busca de la felicidad". Los filósofos morales afirmativos se han roto la cabeza pensando en las condiciones de una "vida buena", o de una "vida feliz". Pero la busca de una "vida feliz" (de Séneca a Schopenhauer) depende de "objetivos" (racionales), de metas afirmativas que no podemos tener, debido al carácter inevitablemente reactivo de nuestras vidas al que la natu-mortaleza nos condena. Por el carácter nati-muerto del ser y el carácter inevitablemente reactivo de toda vida umana, no podemos alcanzar lo que sería una "vida feliz" a la que deberíamos inclinarnos como a un "objetivo", puesto que éste sería acabado ya en su puro proyecto, y porque no podría dejar de perjudicar a otros o, al menos, de ignorarlos en sus necesidades. En verdad, las personas viven fluidamente la necesaria caída de sus proyectos de realizar su felicidad o bienestar. (Y tal vez los que alcanzan su tan anhelada "felicidad" lo hagan en base a una gigantesca insensibilidad moral).

Tener dinero significa poder colocar protecciones entre nosotros y la terminalidad de nuestro ser, para que ésta no nos lastime demasiado. Quedarse sin dinero en nuestras sociedades es ser reducido a basura en pocos días. (O, mejor dicho, el quedarse sin dinero mostrará la nada que siempre fuimos y que el dinero ocultaba). Los pobres de todo el mundo, que forman, no por casualidad, la mayor parte del planeta, carecen de esa protección y sufren todas las asperezas de la terminalidad del ser, para proteger de ella a los poderosos. Los pobres

(domésticos, choferes, secretarias) son obligados a recibir los rayos candentes de la terminalidad del ser en sus propios cuerpos calcinados para proteger a los que pagan sus salarios. La terrible violencia de este mundo consiste, entre otras cosas, en que los pobres nunca se conformaron con esta situación y constantemente están asomándose por las ranuras y golpeando en nuestros vidrios, acechando nuestras casas, rodeándonos, desde el pedido de limosna hasta el asalto a mano armada, amenazadores; toda nuestra "felicidad" burguesa está carcomida por los deseos tenebrosos y comprensibles de los que tratan de "mejorar de vida" de cualquier forma, escapando de los aterrorizadores rayos de la terminalidad a que su miseria los expone. Se precisa de mucha insensibilidad para convivir con eso, una insensibilidad que los humanos ocultan en la fluidez de la cotidianidad indiferente.

Si tomásemos radicalmente en serio el principio moral de la consideración por otros, tal vez alguien que se decidiera a ser rigurosamente ético no conseguiría vivir por mucho tiempo, la preocupación por los otros lo consumiría (como le pasa al príncipe idiota de Dostoiewski, Mischkin). Si la ética fuera asumida radicalmente debería llevar, en un momento u otro, a vivir muy mal, o simplemente a no continuar viviendo. Lo que mostraría que todas las "éticas" que conocemos no fueron radicales, no fueron éticas hasta el fin, todas ellas viven de su propia inconsecuencia, ponen el deseo de continuar viviendo y de procrear por encima del principio ético de la consideración. (Ésta es la vinculación que Nietzsche veía entre la ética y el nihilismo, y lo que él llamaba el "fanatismo moral" de Kant: tomado rigurosamente, el imperativo moral, ejercido en el mundo sensible, debería conducirnos a la muerte, y no a una vida rigurosa. Éste es un resultado que la ética negativa no tan sólo recita, sino que toma rigurosamente en serio. En ética, Kant fue, por lo menos, un filósofo negativo inconsecuente).

Pues si un ser humano adoptase el punto de vista ético en el sentido tradicional, al ser enclavado en la natu-mortaleza con todos sus despliegues obstaculizadores, él tendría que preguntarse, adoptado el punto de vista ético, si debe vivir y si debe continuar viviendo (y no tan sólo cómo puede hacerlo) y, si continúa vivo, preguntarse si está en condiciones de guiar su vida por el imperativo del deber, la felicidad o el bienestar. Se trataría de examinar con cuidado las posibilidades de instauración del punto de vista moral para un ser humano inmerso desde siempre en una natu-mortaleza que lo destruye día a día y delante de la cual sólo resta reaccionar de una manera que torna difícil no perjudicar a otros, en la medida en que dolor y desánimo llevan fácilmente a la injusticia y la desconsideración.

En los casos extremos de sufrimiento (enfermedades terminales, tortura), cualquier umano piensa en la muerte como una salida. (Se puede recordar el pavoroso capítulo “Pidiendo la muerte”, del libro de Peter Singer, Repensando la vida y la muerte, cuya lectura es mucho más perturbadora que la de cualquier cuento de Edgar Allan Poe). Queremos continuar viviendo mientras el trabajo de la ocultación funciona bien. Cuando este funcionamiento se resiente o falla, queremos morir. (El que tengamos o no el coraje o el dominio técnico para morir cuando estamos convencidos de que tenemos que morir, es algo diferente. Lo que filosóficamente importa es el convencimiento, no el dominio de las técnicas). Este querer morir puede ser entendido en un registro ético si la persona que ya no puede valorar (porque siente dolores demasiado intensos), siente que también el dolor está inhabilitándola como agente moral, por hundirla en el ensimismamiento del cual el otro fue expulsado.

Pero piensen en los casos que no involucran enfermedades, como, por ejemplo, el de Serpico, el honesto joven que entró en la policía de Los Angeles (y que fue tema de un filme de Sidney Lumet) lleno de ilusiones de justicia y se zambulló en la corrupción policial sin límites, siendo baleado por sus propios colegas por estorbar el normal desarrollo de los negocios. Serpico vivió un ambiente en donde ser honesto y considerado con los otros era ser un imbécil peligroso. Aquí la muerte no le vendría a Serpico por su propia mano, sino por la mano de las circunstancias (en un sentido amplio y poco metafórico: *ser honesto en un mundo corrupto es una especie de suicidio*). Otros casos extremos son Cristo, Sócrates, Gandhi y Luther King, que al asumir tareas liberadoras que promovían la consideración por minorías o mayorías sometidas, con alto índice de oposición a poderes establecidos, se pusieron en inevitable peligro de muerte (“en la boca del lobo”, como se suele decir). Sostener principios éticos radicalmente es como pedir morir.

Se podría pensar que ésos son “casos extremos”. Lo son, pero señalan hacia una matriz de situaciones corrientes dentro del infernal mundo de los umanos en permanente conflicto doloroso-desanimado (a veces depresivo), y el carácter siempre “estrangulado” de las acciones. Pues un ser umano que decidió asumir el punto de vista ético en el sentido de la consideración siempre perjudica a aquéllos que, por dolor o desánimo, forman parte del esquema de la desconsideración. Los perjuicios no son casi nunca tan grandes y tan públicos como en los casos de Gandhi o Luther King, y por eso no son visualizados, o acaban siendo negociados dentro de la fluidez de las relaciones corrientes. Pero suponga un simple profesor de filosofía honesto y considerado que trabaja en un departamento de filosofía, y que es muy riguroso en las

evaluaciones, mientras que el resto del departamento es muy concesivo y hasta descuidado (los profesores no leen con cuidado los trabajos de los estudiantes y desempeñan sus tareas de enseñanza con negligencia). Este profesor anómalo, excesivamente cuidadoso y riguroso, incomodará al grupo mayor y a la comunidad de estudiantes acostumbrados con la situación “flexible” general; y aunque nadie amenace de muerte al profesor (porque su conducta no pone en grave riesgo intereses tan poderosos como los de los adversarios de Serpico o de Gandhi), él se habrá colocado en posición automáticamente desventajosa y peligrosa, en situación mortal. Sería muy difícil que se lo matase por su actitud, pero no sería improbable, por ejemplo, que alguno de sus muchos enemigos se las arreglase para que el contrato de trabajo del profesor honesto y considerado (y tonto) no fuera renovado. Esto es un caso de inhabilitación moral tanto como un atentado a tiros.

Las éticas afirmativas no han elaborado este tema de las relaciones entre moralidad y estupidez, pero, de hecho, la tontería se considera como un límite de la moralidad: sí, se dice, hay que ser moral pero sin ser tonto; esto es algo está implícito, por ejemplo, en la educación de los jóvenes, pero nunca se explicita. No hay que ser ético hasta el punto de dejarse matar o ser despedido del empleo. Pero, ¿cuánta inmoralidad puede tolerarse en la persistente empresa de no ser tonto? O, dicho al revés: ¿cuánta tontería nos exige el principio ético? La exigencia de no ser tonto no es una exigencia moral, sino típicamente una necesidad vital de sobre-vivencia. Los tontos sucumben, pero tal vez sucumbir sea lo que la ética exige. Si nos negamos radicalmente a la tontería, significa que nuestro vivir y continuar viviendo pueden ser anti-éticos en un grado u otro, y aunque durante mucho tiempo nuestro obrar anti-ético no tenga consecuencias demasiado devastadoras.

En las éticas afirmativas, los humanos son todo lo “éticos” que consiguen ser dentro del proyecto primordial de continuar viviendo lo más y mejor posible. Mientras que el punto de vista ético, por el contrario, si tomado en serio, recomendaría vivir todo lo que consiguiésemos vivir dentro de nuestro proyecto primordial de ser éticos. En el afirmativismo vigente, el principio ético está siempre subordinado al principio vital, por más que se manifieste retóricamente la importancia de los “valores morales”. La ética negativa puede ser vista como un experimento de pensamiento (y de acción) consistente en colocar, por primera vez en la historia, al principio ético por encima del principio vital. Y mostrar, meta-filosóficamente, cómo las éticas afirmativas son éticas por la mitad, condicionadas a la conservación de la vida y la busca de la felicidad que ellas supusieron, sin crítica, como compatibles con el principio ético.

Nada de lo que fue visto hasta aquí es aún “ética negativa” en un sentido constructivo, sino tan sólo crítica de la moral afirmativa (el título de uno de mis libros sobre el tema). Ahora hay que comenzar a pensar cómo podría ser una ética que caminase en la dirección de la forma del mundo, que aceptase plenamente la ontología negativa y tratase de vivir en consecuencia.

El primer problema que se plantea es si es posible, precisamente, vivir en las condiciones negativas, si éstas no conducen inevitablemente al rehusarse a vivir. *Si aún se puede firmar algún pacto entre una vida ética y la terminalidad del ser, o si se puede vivir éticamente en la terminalidad del ser*. Se podría comenzar por abandonar las gigantescas pretensiones afirmativas (de “ser feliz”, de libertar a los otros, de realizar la razón, de perfeccionarse por las virtudes, de alcanzar el “sumo bien”, de tener muchos hijos), verdaderos lujos ontológicos, y cambiarlas por otras más modestas, tales como: evitar el sufrimiento intenso, no perjudicar a los otros, sobrevivir, escapar del “mal supremo”, mejor no procrear. Y ver si la terminalidad del ser acepta algún contrato de compromiso más austero. O si se trata, realmente, de morir érticamente. Si hay aún algún tipo de vida (o de sobre-vida) que pueda ponerse a la altura de la exigencia moral tomada radicalmente en serio. Son cuestiones que no fueron pensadas por la ética filosófica en su habitual registro afirmativo.

Suicidio, abstención, sobre-vivencia negativa.

Suicidio.

Al apuntar hacia las relaciones internas entre asumir el principio ético y *no* continuar viviendo, muchos lectores de exposiciones anteriores de la ética negativa creyeron ver aquí una “recomendación del suicidio”. Esto tiene muchos problemas. He tratado de la cuestión del suicidio en el Projeto de ética negativa (1989), capítulo II, en la Crítica de la moral afirmativa (1996), Parte II, sección 3; y en los artículos “Dussel y el suicidio”, “La cuestión ético-metafísica fundamental…”, “O que é realmente ética negativa?”, “O imenso sentido do que não tem nenhum valor” y en las entradas sobre “suicidio” en el Diccionario Latino-americano de Bioética.

El suicidio parecería la primera actitud, casi la actitud fatal, delante de la estructura terminal del ser, y así lo han visto los lectores más superficiales de la ética negativa (en lo que suelo llamar una “lectura mórbida”). Pero no hay en esos escritos ninguna tendencia camusiana a decir: “Si el mundo es malo, habrá que suicidarse” (La impresión que se tiene es que el lector

de El mito de Sísifo tiene un revólver en la mano mientras lee y que está esperando el final de la lectura para tomar su decisión: si la vida es mala, entonces bum!). Querría evitar este tipo de actitud en mis escritos, pues *el suicidio no se desprende de manera directa de la terminalidad del ser*, sino que sería el resultado, en todo caso, de una consideración acerca del delicado equilibrio entre la terminalidad del ser y la invención intramundana de valores. En la medida en que ésta (por un motivo u otro) flaquea o falla, la idea de la propia muerte aparece de manera natural, sea o no ejecutada de hecho.

A esto comencé a llamar, en escritos más recientes, "suicidio como posibilidad de la existencia", alejándome de la idea de que el suicidio, dada la naturaleza terminal de la vida, sería una necesidad (como sostendría el camusiano), y también de la idea de que el suicidio es algo inconcebible por estar sujeto a prohibición moral absoluta (como en el cristianismo, de Agustín a Hegel). La calidad modal (modal, no moral) más apropiada del suicidio no es ni la necesidad ni la imposibilidad, sino la posibilidad. El suicidio es posibilidad de la existencia. No sólo una posibilidad lógica, sino axiológica. No hay, ni podría haber, "recomendación" alguna del suicidio, sino un apuntar hacia su posibilidad como éticamente plausible después de una ponderación cuidadosa, sin júbilo mórbido ni rechazo fóbico.

Querría, en mis consideraciones, recuperar el sentido originario del término "suicidio", como "muerte de sí mismo", en contraposición a "heterocidio" (neologismo inventado por mí para referirme a la "muerte de otro"). "Suicidio" es término técnico dentro de mi filosofía, y no significa lo mismo que habitualmente en la literatura. Dentro de mi noción de "suicidio" se incluyen no tan sólo aquellas muertes que los umanos se dan a sí mismos literalmente, sino toda situación en la cual los umanos se ponen a sí mismos o han sido colocados en situaciones mortalmente peligrosas, sea a través de deportes radicales, prácticas políticas, creencias religiosas, ayunos, participación en guerras, riesgo de contagios, etc. No acepto el habitual diferencial basado en la "intención de morir", debido a la fluidez existencial de este concepto (no sabremos nunca si Ayrton Senna, o Walter Benjamim, o Stefan Zweigt, o el ayunador que muere ayunando "querían" o "no querían" morir).

Los que dicen "querer vivir" pero se arriesgan hasta extremos increíbles, no convencen: se trata de vidas particularmente fascinadas por la proximidad de la muerte, y eso es suficiente para tratarlas como "suicidas" en el sentido técnico propuesto. Así, el lector no debería sentirse ofendido cuando me refiero a Cristo y Sócrates, o Gandhi, Ayrton Senna y Luther King como

"suicidas", porque aquí el término no está siendo utilizado en el sentido "literal" (aunque haya también una "literalidad" en estos suicidios fascinantes). Lo que habrá aún que examinar es cuando esos suicidios en sentido amplio son suicidios éticos (o cuando una "posibilidad de la existencia" se transforma en una posibilidad ética de la existencia).

En el Proyecto de Ética Negativa de 1989, yo ya había criticado las visiones tradicionales (kantiana, spinoziana, y hasta schopenhauereana) acerca del suicidio, como siendo psicológicamente superficiales y filosóficamente no radicales ("Projeto…", pp. 33-36, 38-42). Está clara ahí la idea de que el suicidio no es una "opción por la muerte", sino tan sólo por una manera de morir, que puede ser más humana y significativa (46-7), por lo que no puede existir una condenación radical de todo y cualquier suicidio (p. 36-7). Rechazo la idea de que exista algún imperativo moral que obligue a continuar viviendo (44-45). "*Siendo que la vida es el resultado de un contrato unilateral, 'sin acuerdo entre las partes', no puede haber ninguna incoherencia en rechazar algo que está siendo analizado por primera vez*" (Capítulo II, aforismo 23. Mi traducción del portugués, como la del resto de los textos de este libro). En la época del Proyecto, yo realmente pensaba que el suicidio era la actitud más adecuada a la forma del mundo (no había acuñado aún la noción de suicidio como "posibilidad de la existencia"). Escribí: "*Para poder sobrevivir, para ser un no-suicida, debo necesariamente ser incoherente en las cuestiones fundamentales, inclusive para ser coherente en las restantes"* (Ídem, aforismo 36).

Creo que, a lo largo del tiempo, no abandoné la idea de que el suicidio era la actitud más adecuada a la forma terminal del mundo, y que cualquier otra actitud sobre-viviente tenía que ser incoherente en algún punto, al ser el suicidio la actitud coherente fundamental. Nótese que la idea de que el suicidio es la actitud más coherente y adecuada a la forma del mundo no se altera cuando pasamos a considerar al suicidio como "posibilidad de la existencia". Significa tan sólo que, por ignorancia, cobardía o postergación rutinaria, no elegimos habitualmente la posibilidad más adecuada. Pues a pesar de ser el suicidio la actitud más adecuada, eso no lo torna necesario para cada uno de nosotros, porque cada uno lo debe hacer pasar todavía por el tamiz de su propia autonomía. (pp. 47-48). "*Cualquier proyecto de sobre-vivencia aleja la posibilidad del suicidio y opta por el salvajismo de la vida (…) No puedo darme el lujo de la verdad o la justicia, siendo que mis ideas descansan en un cuerpo que decidió continuar"* (p. 49).

En la Crítica de la moral afirmativa, de 1996, el suicidio es abordado fugazmente; después de críticas a las ambigüedades de Heidegger a respecto de la muerte como "posibilidad

más propia" sugiriendo la exclusión del suicidio, se expone una de mis ideas fundamentales sobre el asunto: que no deberíamos preguntarnos, como se hace habitualmente, por los "motivos" del suicidio como si constituyesen un profundo enigma. Ésta es aún la visión afirmativa de la cuestión, que ignora la ontología negativa y ve al suicidio como un acto "sin explicación", siendo que, a la luz de la terminalidad del ser, es el acto más claro y más evidente del mundo (y lo que se torna extraño es cómo los humanos consiguen continuar viviendo, "a pesar de todo", como no se cometen muchos más suicidios). Hablo, en este texto, de "suicidio formal", como aquél practicado en virtud de los datos proporcionados por la ontología negativa: "*…el suicidio formal no precisa de 'tiempo' para constituirse como modo ético del dejar-de-ser-el-propio-ser, porque desde siempre hay ya el motivo ético de huir de la inhabilitación moral que constantemente acecha en el dejarse vivir (…) En el nivel de la información estructural, hay y siempre hubo un motivo, igualmente estructural, para no continuar siendo"* (p. 77).

Motivos ónticos para desaparecer pueden servir de refuerzos, pero no de motivaciones originarias: tan sólo puedo sacar provecho de algún enorme perjuicio óntico para "darme coraje" y realizar ese acto desde siempre estructuralmente motivado. (Cuando no me suicidio no son "motivos" lo que me faltan, como Camus parece pensar, sino simplemente coraje, ese coraje que las situaciones de dolor extremo dan a las personas de una manera totalmente natural y no patológica, a menos que se considere tal el sentimiento de no querer sufrir ni comportarse de manera anti-ética si se elije continuar viviendo sin condiciones). Traté de defender en esos textos el carácter moral de un tipo peculiar de suicidio siguiendo estas líneas de pensamiento, como humanización de la naturaleza (así como humanizamos la alimentación y la sexualidad, que son necesidades naturales, se humaniza también a la muerte y el morir).

Para esto era necesario introducir el concepto ampliado de "suicidio", que no estaba presente en el Proyecto y que es aquí introducido por primera vez: "*Pero en lo anterior se está entendiendo 'suicidio' en un sentido demasiado limitado. En verdad, lo que habitualmente se ha llamado así es tan sólo una manera de entender el dejar-de-ser-el-propio-ser, y es esta estructura la que se trata de comprender, y no tan sólo el 'suicidio' en un sentido vulgar. Esa ampliación ayudará sensiblemente a entender la moralidad del dejar-de-ser-el-propio-ser en general…"* (p. 79). Con la propia muerte, la muerte del otro queda indefinidamente postergada. En esa época yo aun veía al suicidio formal como un acto ético en sentido absoluto, sin darme cuenta de los peligros de que el suicidio tampoco escape de ser un acto desconsiderado con los

otros. (El libro incluye un experimento de pensamiento, “Kant y la antinomia del suicidio”. Se trata de un texto que critica la condenación kantiana del suicidio).

Después de una serie de textos en donde la cuestión del suicidio aparece en relación a discusiones específicas (en “Dussel y el suicidio” dentro de una crítica a la ética de la liberación, y en “La cuestión ético-metafísica…” en relación con las cuestiones bioéticas de aborto y eutanasia), elaboro las entradas del Diccionario Latinoamericano de Bioética, que contienen ya mi pensamiento maduro sobre la cuestión del suicidio. Las entradas son tres: “Suicidio: aspectos filosóficos”, “Suicidio. Abordajes empíricos” y “Muerte, mortalidad y suicidio”. Éste último es el más importante para mis propósitos en la presente exposición. En ese texto, breve y contundente, introduzco lo que llamo la “diferencia tanática” entre la muerte puntual que nos ocurrirá algún día (MP) y la mortalidad estructural que se adquiere en el nacimiento (ME), vinculada con lo que después será considerado la “terminalidad del ser”. La visión del suicidio como “enigma” indescifrable proviene de que no se ha hecho la diferencia tanática: a la luz de la mera MP, el suicidio aparece siempre como misterioso, pero incluyendo a la ME en la consideración, el enigma desaparece, y lo que parece enigmático es por qué los humanos no se suicidan más a menudo.

MP es tan sólo la consumación final de ME en cualquier vida, suicida o no. El suicida tan sólo consuma él mismo lo que ya no hay, él no tiene la fuerza de introducir nada, ni siquiera de “anticipar” nada, porque aunque MP puede ser anticipada, ME no puede serlo; ella llega siempre puntualmente, no es nunca “prematura”. La consumación no puede ser anticipada puesto que ella nace ya inminente, de manera que no tiene fecha ni plazos. El suicida se rebela contra la necesidad de tener que reaccionar contra la terminalidad del ser (aún llamada “mortalidad” en aquellos viejos textos) mediante la invención intramundana de valores, y no contra estos valores mismos, que pueden parecerle todo lo maravillosos que realmente son: es su fuente mortal lo que el suicida rechaza con su acto. Esto llega al caso extremo en los enfermos terminales, en donde la invención de valores se ha tornado inviable y ME predomina totalmente.

La última intención del pensamiento negativo en esta cuestión parece ser la plena humanización del suicidio, sacarlo tanto de su habitual estigma como de su recomendación inmediata y llevarlo al plano de simple posibilidad de la existencia. Que el suicidio llegue a ser la única salida digna para una vida humana en la que se consumó la terminalidad del ser es un nuevo argumento a favor del desvalor del ser: el reconocido desvalor del suicidio es parte del

desvalor del ser mismo. Pues no es bueno un mundo en donde el suicidio puede transformarse en la única posibilidad de la existencia.

Abstención

Éste es, posiblemente, el punto más autoral de mi pensamiento ético (y también el más impopular), la cuestión del carácter moralmente problemático de la procreación, del "tener hijos", tema absolutamente tabú (mucho más tabú que el suicidio) en toda la historia de la filosofía europea, que ni siquiera lo trata para denigrarlo. El tema es ya tempranamente tratado en el Projeto de ética negativa… (en el capítulo 1. "Paternidade e abstenção", pp. 17-31), retomado en la Crítica… (parte II, sección 2. "procreación", pp. 59-70) y en el libro Nasciturí te salutant, escrito en coautoría con Thiago Lenharo, y de forma medio literaria (en un estilo kierkegaardiano). La cuestión fue tratada de manera definitiva y argumentativa en la última parte del libro Malestar y Moralidad. Note que el "Proyecto…" es de 1989, o sea, muy anterior al inicio del movimiento antinatalista.

Cuando se escucha la exposición sobre la terminalidad del ser y de nuestra situación dentro de ella muchos replican: "Pero entonces, si la vida es algo tan negro y tan sombrío, ¿por qué no te suicidas?". Pero nunca nadie hace la siguiente pregunta: ""Pero entonces, si la vida es algo tan negro y tan sombrío, ¿por qué no te abstienes de tener hijos?". Ésta tendría que ser la primera réplica: ya que el mundo es sombrío, hay que evitárselo a otros. De nada serviría suicidarse después de haber tenido 10 hijos (¡o después de haber tenido 1 hijo!). Al contrario, esto parecería aumentar aún más la culpa moral del procreador que, aun reconociendo el carácter sombrío de la vida, no se lo ahorra a los hijos, que parecen utilizados para disminuir el padecimiento del propio procreador delante de la terminalidad de su ser (los hijos como "solución").

Sin embargo, la procreación es considerada como una fatalidad: las personas tienen que nacer, y después, si no les gusta, que se quiten la vida, un pensamiento aterrorizador y miserable que a veces se presenta. Hay que preguntarse el porqué de este "tienen que nacer", cuáles son las bases racionales y éticas para creer que debemos continuar haciendo nacer otros humanos, entendiendo este deber como moral. Que el mundo vaya a acabar si todos se abstuvieran de procrear, no es, *per se*, un argumento ético, sino meramente empírico. San Agustín, filósofo plenamente afirmativo, se encogía de hombros cuando le replicaban que si todo

el mundo practicara la abstinencia sexual, que él aconsejaba, el mundo acabaría; pues para Agustín no había ningún inconveniente en apresurar cuanto antes el encuentro con Dios (esperando tan sólo que se alcanzara el número mínimo de santos que se precisa para el fin de los tiempos). Él también veía claramente que la perpetuación de la humanidad no es motivo *moral*, puesto que su fin puede estar moralmente motivado.

(Hay, de todos modos, una diferencia fundamental y obvia entre mi pensamiento terminal y el de San Agustín: la abstención de tener hijos se derivaba, en Agustín, de la abstinencia, o sea, de la castidad, del rehusarse a tener relaciones sexuales. Yo sostendría la idea de la abstención sin abstinencia: sexo sin procreación (la mejor forma de "sexo seguro"). Lo que es moralmente problemático no es, contra lo que habitualmente se piensa, el ejercicio de la sexualidad sino el ejercicio de la procreación y la paternidad. He tratado de esto extensamente en el texto "Por qué la procreación enfrenta más problemas morales que la sexualidad heterodoxa", en el libro Malestar y Moralidad).

El capítulo 1 del Proyecto comienza planteando esta curiosa "compulsión a procrear", que parece un impulso natural (de los muchos que las éticas afirmativas europeas han tratado de humanizar mediante el trabajo incesante del espíritu) más que un motivo moral y racional (p. 17). "*Ser hijo puede ser considerado una especie de Destino, pero ¿por qué ser padre lo sería también?*" (p. 18. Ésta y las otras citas de este libro son traducidas por mí del portugués). Es importante que se introduzca la cuestión de la moralidad de la procreación también para enfrentar el usual argumento: "Sea que nos guste o no la vida, de todas formas ya estamos vivos y tenemos que vivirla", un argumento que se aplica a nuestra vida pero que no se aplica en absoluto a la vida de nuestros hijos posibles, que todavía pueden ser salvados. En este texto trato por primera vez de un tema que me interesó especialmente: la cuestión moral de la procreación de hijos comparada con el problema moral de la creación del mundo por un Padre eterno (el problema de la teodicea) (pp 18- 19). Aun aceptando que este mundo tan malo sea "el mejor posible", aún hay que explicar por qué Dios no podía abstenerse de crear un mundo, uno cualquiera (el mejor o el peor posible, no importa). ¿Por qué la abstención no podría tener un sentido moral, por qué no crear nada no podría ser moralmente preferible a crear cualquier cosa, aun "la mejor posible"?

Si el procreador humano o divino era consciente de que no crear nada era mejor que crear un ser con sufrimientos ontológicamente garantizados, y aun así procreó, la procreación

enfrenta los problemas morales que se infieren de la manipulación del otro para el propio beneficio y del dar a otro algo que sabemos perjudicial para él, tan sólo amparándonos en el cálculo del vaivén, que no tiene ninguna garantía (nuestro hijo puede nacer defectuoso o tener una vida llena de infortunios. Se trata de una apuesta de dudosa responsabilidad). "*…el padre condena al hijo a vivir también el no-ser: la vida calmosamente contemplada desde afuera por el padre es vida arduamente sufrida en el no-ser por el hijo"* (p. 27). La parte final del texto está dedicada a narrar la necesaria reivindicación ontológica del hijo delante de su nacimiento sin justificación moral (pp. 28-29). En la Crítica de la Moral Afirmativa se acentúa más aún el tema de la manipulación del otro en el acto de la procreación, al ser ésta la relación unilateral por excelencia, que siempre puede ser evitada (p. 59-63). No manipulamos menos cuando damos el ser que cuando lo quitamos (p. 63). Los niños son vistos estéticamente (y ellos son innegablemente bonitos y graciosos), con lo que se escamotea la responsabilidad moral de haberles dado el ser-terminal, algo que sus movimientos graciosos no conseguirán apagar.

El texto "La cuestión ética primordial: la justificación moral de la procreación", incluido en Malestar y Moralidad, está construido por una serie de pasos lógicamente justificados, como tratando de convencer a un filósofo analítico riguroso. Nada del estilo poético de Cioran. La tesis principal es que la generación de hijos, tanto la intencional como la accidental, no es moralmente justificable; ella se sostiene tan sólo afectiva o emocionalmente, entendiendo por moral la doble exigencia de no manipular y no perjudicar. En la primera parte del argumento se muestra que inevitablemente manipulamos al que nace para nuestro propio beneficio, y cuando se replica que sí, que hay manipulación, pero que ella está justificada porque estamos dando algo muy bueno al que nace, mostramos, en la segunda parte, que una vida humana tiene un inmenso desvalor estructural por estar marcada por el dolor, el desánimo y la inhabilitación moral.

Delante de la tesis de que, en el acto de la procreación estaríamos manipulando al otro, hay las siguientes objeciones: (a) "Existe manipulación cuando hay alguien a ser manipulado, lo que no es el caso en la procreación". A esto respondo que, por el contrario, en la procreación la manipulación es exacerbada precisamente porque es el ser mismo de la persona lo que es manipulado, y no tal o cual aspecto. (b) "Si hay manipulación en la procreación, ella es totalmente inevitable, ya que tanto la naturaleza como la sociedad nos impulsa a reproducirnos". A esto se responde que la ética, a lo largo de su historia, se ha constituido muchas veces en oposición a los dictados de la naturaleza y de la sociedad, de manera que no puede ser

moralmente sólido un argumento que simplemente destaca esa doble imposición como siendo presuntamente decisiva.

Por último, la más importante objeción: (c) “”Si hay manipulación en la procreación, ella está plenamente justificada, pues la vida es un bien muy valioso que al naciente le va gustar recibir”. Pero aquí el oponente tendrá que enfrentar todas las pruebas de Séneca, Schopenhauer y las mías propias acerca del problemático valor de la vida humana, que ha llevado a los humanos, a lo largo de los siglos, a inventar todo tipo de mitos, fantasías, religiones y visiones ultra-mundanas para conseguir soportar la existencia. Aquí entran, es claro, todos los datos proporcionados por la ontología negativa. (Ver nuevamente capítulo 1 del presente Ensayo). A partir de ahí, se puede probar que el acto procreador perjudica al naciente, con lo cual se desobedece otro de los aspectos del principio moral de no perjudicar al otro, además de haberlo manipulado.

Así, resumiendo: el que nace es sometido a manipulación unilateral, en beneficio de los intereses de otros, pudiendo ser evitado, y dando algo problemático, que deberá ser enfrentado reactivamente mediante la creación intramundana de valores en el camino siempre descendente (sin vaivén) de la consumación de la terminalidad del ser.

Alguien, finalmente, podría aceptar que la vida tiene un valor problemático y que manipulamos al naciente haciéndolo surgir, pero, aun así, sostener que la vida es valiosa apostando en la cantidad de placeres y satisfacciones que el hijo, a pesar de todo, podrá juntar. Pero se trata de una apuesta que no libera al procreador de su enorme responsabilidad moral, apuesta consistente en esperar que la cantidad y cualidad de los valores creados en el intramundo le permitan al hijo soportar con éxito la terminalidad de su ser. Muchas veces, como sabemos, esa apuesta se pierde (las personas que nacieron se suicidan, o enloquecen, o pasan la vida luchando contra la neurosis, o se transforman en agresores sociales). Del lado de los progenitores la experiencia de la procreación puede ser todo lo “maravillosa” que se quiera, pero la ética negativa se pregunta si esa experiencia es también tan maravillosa para quien es procreado en beneficio de otros.

El objetor, en este punto, señala que una gran parte de los hijos acepta la vida como siendo valiosa. Replico que al hijo no le queda otra salida a no ser aprender a gustar de la vida que recibió sin consulta, pues ¿qué otro remedio le queda? Él tiene ahora que “arreglárselas”

con su propia terminalidad, y mediante su creación reactiva de valores va a tratar de adaptarse lo mejor posible a su difícil situación. Con el tiempo tendrá que aprender a reír, después de haber llorado al nacer sin que nadie se lo enseñase. Nunca podrá ser simétrica la experiencia de la procreación para procreadores y para procreados: para los primeros, se trata de una realización personal a priori, mientras que para los segundos, es siempre un tener que arreglárselas a posteriori. A los progenitores les gusta la vida del procreado, mientras que a éste tiene que gustarle, a la fuerza. Además, el procreado siente que ha venido al mundo con la tarea de mediar la relación difícil de sus progenitores con la terminalidad de su propio ser. Él es parte de la realización de sus padres dentro del alcance de una apuesta que siempre puede fallar en su perjuicio.

De hecho, la pululación de hijos ha estado históricamente vinculada a la pobreza, la flojedad moral y la ignorancia: las familias de clases pobres raramente tienen menos de 3 hijos, y los genitores machos se jactan de su capacidad reproductora como si fuera una virtud suprema, aun cuando lancen sus engendros a la mayor de las miserias. La función reproductora es aquélla que puede ser ejercida por cualquiera, aun por el más abyecto. No hay ninguna virtud en la mera reproducción. Pero es curioso que, en las clases medias y altas, se justifique siempre el orgullo de un padre pero se trate al escritor o al músico como arrogante y vanidoso cuando se enorgullece de su obra; significa que aquél que simplemente ejerce sus funciones biológicas como cualquier animal podría hacerlo es más valorizado que aquél que hizo una obra inigualable con un talento singular e irrepetible. La pura reproducción por sí misma es el movimiento sempiterno de la más pura mediocridad. Como lo escribí hace siglos: aquél que no consigue hacer nada en la vida hace más vida. Pero aunque la Madre Natu-Mortaleza nos impulse a reproducirnos incesantemente, parece un acto de pura nobleza desinteresarse por esta función automática en beneficio de acciones más creadoras y generosas.

Muchos alegan que procrear es algo compulsivo e involuntario y no perfectamente proyectado, de manera que es absurdo imputar moral y racionalmente el acto procreador, ya que no tiene sentido culpar a alguien por algo no premeditado. Replico que no acepto la inocencia de alguien que se descuidó o fue negligente, sobre todo disponiendo de todos los dispositivos necesarios para no serlo. Su negligencia forma parte de su culpa. Muchos ya describieron el suicidio como un acto atolondrado, pero la procreación lo es tanto o mucho más. Su atolondramiento no lo libra de responsabilidades.

Sobre-vivencia negativa

Pero se trata de vivir. ¿O no? Sabemos ahora que vivir no es una obligación moral, ni mucho menos lo es dar la vida a otros. Pero, de todas formas, podemos quedarnos en la vida por otros motivos que no sean morales (por ejemplo, para tratar de obtener todo tipo de placeres mientras se pueda, o por pereza o testarudez o indiferencia o curiosidad o ironía o espíritu deportivo o simple inercia). Lo que debemos preguntarnos es si aún es posible, después de la ontología negativa, quedarse en la vida por motivos éticos, o, por lo menos, continuar viviendo sin lesionar principios éticos.

Parecería que esto no es posible: vivir es transgredir principios éticos durante todo el tiempo, aun cuando la ocultación impida verlo. En el sentido afirmativo habitual, buscando siempre vivir más tiempo y lo más intensamente posible, tratando de ser lo más "felices" posible y teniendo muchos hijos, no parece que sea viable llevar una vida ética. El poder de la ocultación hace que los humanos, aun los más bien intencionados, ya no perciban los altos precios éticos que debe pagar su bienestar y su continuar "viviendo intensamente" a cualquier costo. Tal vez esto se vea claro en tiempos de guerra o crisis graves o grandes accidentes, pero se disuelve totalmente en la cotidianidad embrutecedora y niveladora del "un día sigue al otro". Desde el chico que molesta al colega de clase tímido y le hace la vida imposible sólo para divertirse, hasta el individuo que oculta una información que le conviene, pasando por el periodista aprovechador y oportunista o el distribuidor de bebidas que las adultera para aumentar sus beneficios, o el simple "avivarse" del que siempre consigue un buen estacionamiento a través de la picardía, o beneficios a través del fraude, ninguno de ellos considera que está haciendo algo anti-ético, sino tan sólo "viviendo como puede".

La "felicidad" paga altos precios. Las clases pobres, que viven en permanente penuria, lo perciben más claramente; se dan cuenta, aunque instintivamente, que la sociedad funciona y progresa a costa de su sufrimiento, y sabe que hay algo de injusto cuando ven que algunos tienen más que lo superfluo mientras que ellos carecen de lo elemental. Aunque no sepan sociología se dan cuenta de que ellos pagan el precio para que otros sean "felices" y tengan una "vida buena". La felicidad es una noción que no puede mirar su propia sombra, y el humano "feliz", si tiene aún una pizca de conciencia, no se atreverá a dar una ojeada alrededor y ver todo el sufrimiento y la penuria que posibilitan su felicidad. Los afortunados usuarios de la "felicidad"

prefieren considerarla como algo natural y alcanzable por los más sabios e inteligentes, o por los "triunfadores".

El hijo de padres ricos no quiere saber de dónde viene su bienestar; está entusiasmado con su viaje a Europa y ya aprendió a ver fríamente la situación: hay ricos y pobres como hay patos y buzones y es una suerte estar del lado de los ricos; se trata de disfrutar al máximo. Que el chico de la misma edad de clase pobre nunca haya salido de su ciudad y se alimente de residuos que encuentra en las latas de basura de la puerta de su casa no es algo de lo que deba preocuparse, y no hay nada en la educación que recibe que le diga que la felicidad de la que disfruta es posible por la infelicidad de muchos otros jóvenes como él. Puede ser que sus padres le enseñen que esas personas pobres son pobres porque quieren, porque son vagabundos y viciados que no merecen consideración y de los que, además, hay que cuidarse. Mientras tanto, la ocultación funciona con éxito y ya no vemos cómo nuestras vidas dirigidas afirmativamente son inmorales. Por eso, sorprende mucho cuando un filósofo lo hace notar y parece que está loco, afirmando cosas anti-intuitivas y deformadoras de lo real. Como lo real ya está deformado, cualquier discurso sobre su verdadera constitución sonará como deformación. (Cuando la deformación funciona como punto de referencia la verdad parece deformada, así como, en el famoso discurso del padre Montesinos, los colonos ambiciosos lo acusaban de venir con "ideas nuevas" tan sólo porque sostenía la absurda idea de que los indígenas debían ser bien tratados).

Las éticas afirmativas son escritas por intelectuales de la clase media alta en donde aún es posible preguntarse flemáticamente cuáles son las condiciones para una "vida buena", Cuando se refieren a los pobres desposeídos, los adultos de clases medias y altas (supongamos que bien intencionados) piensan, a lo sumo, que aún existen muchas personas excluidas de la "vida buena" (que ellos creen vivir) y que, poco a poco, deberán ser incluidas en ella; pero pocos de ellos se dan cuenta de que la propia idea de una "vida buena" tiene, como una de sus condiciones, la existencia del esfuerzo y la pobreza de la mayoría de la población del globo para poder ser implementada. No se tiene idea de que la felicidad es una noción que, por definición, no puede universalizarse, que ella vive de su no universalidad. No es un ideal lejano que algún día podrá ser alcanzado por todos, sino una realidad ya efectiva que no debe ser alcanzada por todos para que funcione (mal).

Cada uno de nosotros toma su condición social y sus condiciones de vida como "dadas", y actúa en consecuencia. Los principios éticos afirmativos son accesibles a las clases pudientes,

que los transforman en "méritos" (vivir mucho, vivir bien, vivir feliz). Es claro que se habla también de la consideración hacia los otros y de ayudarlos o, al menos, no perjudicarlos, pero la consideración y ayuda a los más necesitados supone que los necesitados existan y continúen existiendo para que los principios éticos puedan aplicarse, para que las personas éticas tengan siempre otros humanos para ayudar y considerar, "a pesar de las diferencias". (Las grandes fiestas de los ricos cuyos beneficios son donados para obras de caridad). Y las consideraciones a los otros dentro de la misma clase media o alta son sujetas a prácticas de reciprocidad pragmática, en donde nunca hay riesgo alguno de perder algo importante, en donde todo funciona con cordialidad y tolerancia indiferente.

Fuera de las relaciones comerciales, por ejemplo, en las relaciones entre vecinos, lo único que se hará será desarrollar políticas de convivencia en donde cada uno no pierda nada y no tenga demasiados problemas con la proximidad del otro. Cuando aparecen conflictos, cada parte va a defender sus intereses y los de los suyos aun contra todas las evidencias, y lo que importará será conseguir continuar la propia vida en la mayor "felicidad" posible, venciendo los obstáculos que sea necesario vencer, y haciendo, posiblemente, la infelicidad de los vecinos. Las relaciones que muchos consideran "éticas", con amigos y familiares, son más relaciones afectivas que relaciones estrictamente éticas. En este tipo de relaciones, la defensa del propio punto de vista contra todo lo que se le opone se exacerba de manera extrema (el caso de la madre del asesino, que está incondicionalmente del lado del hijo, sea lo que sea lo que haya hecho, aun lo más abominable). Las vidas humanas en sociedades afirmativas entran en relaciones de estos tipos, comerciales, estratégicas, tolerantes y pragmáticas, o simplemente afectivas. Cuando alguien trata de establecer relaciones más auténticas y consideradas, comienza a tener problemas en una sociedad que burocratizó y creó rutinas de comportamiento indiferente, en donde las mutuas manipulaciones y perjuicios son amenizados y ocultados en el vivir automático cotidiano.

A esto llamamos "vivir". El ser humano negativo se ha dado cuenta de las dificultades de llevar una vida ética en un mundo signado por la terminalidad del ser, o sea, de ser ético y vivir al mismo tiempo. Es por eso que hablo aquí de sobre-vivencia, una palabra que marca el hecho de que alguien que pretenda, realmente, vivir éticamente, observando las exigencias de no manipular y no perjudicar, no puede vivir sino tan sólo sobre-vivir, o sea, vivir todo lo que se lo permitan los principios éticos, lo que nunca podrá hacer por mucho tiempo. Es éste precisamente el experimento propuesto por la ética negativa.

Las éticas afirmativas viven en el olvido de la terminalidad del ser, constantemente rechazado como lo peor, como lo que no puede ser recordado ni traído al habla. Es inclusive poco elegante y hasta desconsiderado con los otros. Una parte fundamental de una ética negativa es el rehusarse a la ocultación, aceptando clara y plenamente que estamos en inminente situación terminal, en el desnivel, en el punto inextenso, y que se trata de morir, de que "vivir intensamente" el mayor tiempo posible tal vez no sea lo más importante. Darse cuenta de que los otros no tienen la culpa de nuestro malestar, que no debemos destruirlos porque no nos sea posible vivir no reactivamente; que ellos no son culpables del hecho de que no podemos vivir el no ser del ser. Darse cuenta de que, en ese contexto, somos terminales y que destruir a los otros no nos librará de la estructura terminal. Una ética negativa debería ser aquélla que asume plenamente la convicción de que sólo podemos sobre-vivir, y siempre pagando un alto precio que tenemos que estar dispuestos, en todo momento, a pagar hasta con la propia vida (hoy mismo, si fuera preciso).

En la medida en que aún nos hemos rehusado al no ser (por uno u otro motivo), en la medida en que no nos hemos arriesgado lo suficiente y estamos todavía en el mundo, la ética negativa se constituye como una ética de la sobrevivencia. He expuesto la sobrevivencia negativa en el "Pequeño Manual de Sobre-vivencia", en la parte III de la Crítica de la Moral Afirmativa (páginas 151-166). Algo fundamental, en una sobrevivencia ético-negativa, parece ser la actitud minimalista, al contrario de la vida afirmativa, eminentemente expansiva y maximalista. Si la vida está exacerbada en las éticas afirmativas, ella está reducida a su mínimo exponente en la actitud negativa. (En este sentido, una vida ético-negativa está en las antípodas de un vitalismo nietzscheano, con toda su crueldad expansiva, que tanto seduce a adolescentes de todo el mundo). Las respectivas actitudes respecto de suicidio y abstención son fundamentales: mientras las éticas afirmativas rechazan fuertemente al suicidio y aceptan sin límites la procreación, esto se invierte en las éticas negativas: la disposición al suicidio (en el sentido amplio antes expuesto) y el rehusarse de plano a la procreación caracterizan una vida ético-negativa.

Mientras no se exponga abiertamente a los rayos mortales del no ser, el vivir negativo puede no diferenciarse, en las apariencias, de cierto vivir afirmativo austero; pero lo que los distingue es la plena aceptación, por parte del negativo, de la desconsideración moral que somos llevados a practicar, de manera nada excepcional, en nuestras vidas cotidianas, y su disposición

siempre abierta a arriesgar la propia vida rehusándose a manipular y perjudicar. "*Así, el 'sobreviviente' se ve a sí mismo, básicamente, como alguien que, hasta el momento en que habla o escribe, se ha rehusado sistemáticamente al no-ser desde siempre estructuralmente motivado, en perjuicio de su más radical moralidad y coherencia"*. Su vivir no es inerte y automático: "*Su no suicidio es algo de explícito y definidor, un rehusarse que anega y caracteriza todo su efectivo existir"* (p. 152).

Algunas indicaciones ético-negativas que se encuentran en esta obra son las siguientes: el pleno asumir de la trasgresión de simplemente ser, evitando hacer cobranzas morales y reivindicaciones (p. 154-55); aprovecharse de todas las ranuras negativas (omisiones, abstenciones, ausencias, echar de menos, lejanías), de todas las ventajas de lo que no es (155); la importancia de mantener los sueños no realizados, la administración de la propia ausencia, el suicidio como ideal regulativo (157), el parar de defenderse indefinida e incondicionalmente (157/8), el declarar al otro inocente de la falta de ser, "*Darse cuenta de que el otro no es el lugar del no-ser (…) sino tan sólo su rostro eventual y pasajero…"* (160), ver a la procreación como lujo ontológico inútil y grave problema moral (161), operar una especie de estetización agónica de la vida, en donde reponemos la condición humana en niveles simbólicos y metafóricos (164/5): "*Tal vez los valores éticos jamás puedan ser realizados en el mundo, sino tan sólo repetidos, o sea, 'agonizados' "* (165).

La sobre-vivencia ético-negativo podría resumirse así: vivir lo menos posible, con la mayor sobriedad, sin reproducirse y manteniéndose abierto y dispuesto al no-ser en un comportamiento agónico. (Esta concepción de la sobrevivencia negativa fue más largamente desarrollada en la parte 3 de mi libro, más reciente, Malestar y Moralidad).

Durante mucho tiempo preferí no dar indicaciones concretas acerca de cómo vivir y morir negativamente. Me parecía que mientras menos se hable de esto, mejor. Al final de algunas de mis conferencias, el público me preguntaba cuál era "la salida" a la situación negativa. En México, un alumno – Federico Areda - , después de escuchar mis ideas me pidió "el antídoto". Pero la idea era, precisamente, mostrar que no hay salida, y que cualquier antídoto confirma el veneno. Más recientemente, decidí esbozar mejor lo que sería ese sobrevivir negativo, al darme cuenta de que el lector optaría por la "lectura mórbida" y le resultaría difícil imaginar formas de vida-muerte adecuadas a una ontología negativa. Estos "imperativos negativos" fueron desarrollados en el mencionado libro.

Si estas formas de sobrevivencia ética resultan imposibles para humanos, si ellas son vistas como propias de héroes más que de humanos corrientes (y esto tiene su pizca de verdad: el mundo es tan horrible que sólo un héroe puede ser ético en él), entonces es mejor abandonar el punto de vista ético y dedicarse, como todo el mundo, a vivir con la falta de sensibilidad, indiferencia y desconsideración típicas de los humanos. Pero, en homenaje y memoria de la ética perdida, que la opción por la vida "intensa" y desconsiderada sea asumida abiertamente como opción no-ética (y, casi inevitablemente, anti-ética). Jamás disfrazarla con las vestimentas de la "moralidad".

.4. 3. La lógica no puede proporcionar la forma del mundo.

Mi sistema filosófico abarca también una filosofía de la lógica. ¿Por qué "también"? ¿No era necesario? El "también" hace pensar en una yuxtaposición contingente y ornamental. En cierto sentido, una filosofía de la lógica era necesaria en mi sistema, pero era necesaria para mostrar la radical falta de necesidad de la lógica.

En un plano puramente biográfico, la ética-metafísica aparece ya en la infancia, la adolescencia y la primera juventud: todos los terrores de la terminalidad del ser están ahí presentes. (Es claro que la terminalidad del ser corroe cualquier infancia, pero ella tiene que ser medianamente infeliz – ¿y qué infancia no lo es, si la ocultación deja ver? – para tornarse auto-consciente). La lógica, en cambio, sólo aparece en tiempos de universidad (en mi caso, en la de mi Córdoba natal, fundada en el siglo XVII), en plena "edad de la razón". Se dice habitualmente que a los niños se les puede enseñar lógica y matemática pero no moral o política, que son tareas de la madurez. Fui, entonces, una especie de anti-niño, el mismo que sigo siendo; una especie de filósofo infantil, una mente que, por suerte, jamás "maduró", en el sentido de transformarse en un serio adulto que se avergüenza de lo que era antes; un existente que sentía plenamente los problemas morales ya tempranamente pero que comprendió los problemas lógicos leyendo libros.

Para imponerse existencialmente, la fría lógica precisa de un lógico vitalmente intenso. En mi caso, ese lógico fue Andrés Raggio. La lógica tiene que aparecer dentro del ímpetu de una personalidad extraordinaria, segura de sí, que nos fascina y nos arrastra a la filosofía científica y

nos hace despreciar el existencialismo y la literatura. (Raggio opinaba que leer la memoria de Gödel sobre el famoso teorema era mucho más fascinante que leer Cien años de soledad, de García Márquez). Hasta qué punto no me di cuenta de que lo extraordinariamente revelador y emocionante de la experiencia de la lógica no le pertenecía a la lógica propiamente dicha sino, de rebote o por añadidura, a la personalidad avasalladora de un lógico concreto (*the singer not the song*).

En aquel tiempo de juventud cordobesa, me dejé engañar: yo creí que la lógica podía proporcionarme la forma del mundo; pensaba que yo podría organizar el mundo a partir de la lógica, sin darme cuenta de que lo esencial no era la lógica, sino la vitalidad existencial que el lógico ponía en enseñarla y transmitirla a sus fascinados alumnos. (Dios nos libre de un teólogo entusiasta). De manera que allí en donde la pura lógica parecía triunfar, era en donde la vilipendiada existencia triunfaba absolutamente, en donde la lógica mostraba que nunca se impondría sino a través de una existencia concreta, como si la lógica tuviera que mostrar su vitalidad a través de un cuerpo, a pesar de ser ella misma la crucial negación de la corporalidad. (Los silogismos no tienen carne, sólo esqueleto).

En Andrés Raggio, como en todos los lógicos, se respiraba aquella admiración incontenible por la fuerza y belleza de las estructuras formales, aquella convicción de que la lógica proporcionaba algo de fundamental e inevitable, una especie de irresistible salvación laica. Mis preocupaciones existenciales, no abiertamente confesas (tan sólo vividas y sufridas en afligido silencio), se posaban, en aquella época indecisa, en algunos intereses por la estética teórica y la crítica literaria. El medio que encontré, en aquel período de gran desesperación, para atender simultáneamente a los llamados lógicos de Raggio y a mis más bajas inclinaciones literarias, fue tratar de aplicar los métodos rigurosos de la lógica y el lenguaje al estudio de obras literarias. De esta monstruosa asociación nacieron mis dos tesis académicas, de licenciatura y doctorado, ambas sobre lógica aplicada al discurso estético. Mis alumnos argentinos más existenciales, escuchando mis curiosas clases lógico-estéticas con estupor, se daban cuenta de que una gran parte de mi creatividad especulativa estaba como estrangulada por las exigencias lógico-lingüísticas, y sentían que, algún día, yo tenía que liberarme definitivamente de la lógica. (En mi novela El Lógico y la Bestia (1995), mato simbólicamente al lógico, el profesor Ramsés Viaggio, un advenedizo estafador creador de mitos y mentiras del que me libro por el rigor de la letra).

Esta alusión biográfica no es menor o irrelevante dentro del resumen de un sistema filosófico que pretende haber sido existido y no tan sólo pensado. Pero quiero, a continuación, fuera ya de los cuadros biográficos, tratar de explicar de qué forma la lógica (la lógica, no el lógico, *the song not the singer*) aparece en mi sistema filosófico.

La lógica tuvo siempre la pretensión (muy fuerte en la analítica clásica de Russell y el primer Wittgenstein, menos fuerte después, pero siempre presente de algún modo) de proporcionar la forma última del mundo, de formular una especie de núcleo duro al cual todo y cualquier discurso, sea cual fuera su contenido, debía referirse obligatoriamente, so pena de ilegitimidad, absurdo y deshonestidad. Me interesaba esa pretensión de la lógica de haber conseguido establecer un ámbito de "formalidad pura", "con total independencia de contenidos". Me preguntaba, ya tempranamente, qué tipo de formalidad sería ésa y sentía desde siempre una enorme desconfianza hacia ella, notando que los contenidos desplazados quedaban siempre como al acecho, listos para tomar por asalto a la forma supuestamente "pura" que los había expulsado tan destempladamente.

La lógica se me presentaba como una empresa cognitiva (o aprehensiva), y yo podía creer, aún con recelos, que ella podría proporcionar, a lo sumo, una forma para el conocimiento del mundo, pero no para su acceso pleno. Pero yo ya sabía, muchos años antes de conseguir formular la ontología negativa, que la forma del mundo no podía reducirse a eso, que la lógica no tenía fuerzas para descubrir aquello que nos tomaba por asalto y nos hacía enunciar "proposiciones con sentido". La lógica podía, a lo sumo, fascinar, pero la fascinación de la lógica era siempre heredada de otra fascinación, era fascinante por mediación, no tenía brillo propio; así como la Tierra, reflejaba, en sus formas perfectas, el brillo de un sol anterior. Ciertamente, la lógica no conseguiría estremecer; daba más agrados que temblores; la lógica no sufre, sino que juega en un ámbito apático en donde todo se torna posible. Y cuando un lógico sufre, como aquel lógico enfermo y tosiendo que se atormentaba buscando el fundamento de la matemática, sufre existencialmente como cualquier otro mortal (finalmente, como se sabe, todos los hombres son mortales). Se puede sufrir por la lógica, pero no se puede sufrir lógicamente.

Mis estudios de lógica, entonces, estuvieron siempre signados por esa detestada y, al mismo tiempo, inevitable fascinación lúdica, pero también por una profunda insatisfacción filosófica delante de las pretensiones fundacionalistas de la lógica. Lo enigmático era por qué yo sentía que tenía que gastar tanto tiempo arreglando cuentas con la lógica en lugar de

simplemente ignorarla, como lo haría un buen heideggeriano. Después de todo, Raggio estaba muerto en la vida real y simbólicamente en mi novela; ¿para qué tenía yo que matarlo nuevamente, ahora en el plano teórico (lo que me llevaría muchos años)? ¿No era mejor hacer como los existencialistas que yo admiraba, encogerse de hombros y simplemente hacer de cuenta que la lógica no existía? Pero yo quería superar a la lógica heideggerianamente, no como los heideggerianos, sino como Heidegger había tratado de superar a la metafísica, desde adentro, partiendo de las raíces de la lógica misma, y desde allí mostrar el gran engaño de la "forma pura", el falso puesto que la lógica pretendía ocupar.

Contra el entusiasmo de algunos de mis colegas, yo veía a la lógica como una construcción bastante arbitraria (aunque no totalmente), y no como ese milagro de perfección que parecía bajar de los cielos rodeada de un aura divina. La lógica era humana, demasiado humana, y lo interesante era tratar de entender su génesis, de dónde había salido toda su declamada perfección, qué cosas debían haber sido hechas antes para que tamaña perfección y belleza fueran posibles. (Yo sentía, ya envenenado por la ontología negativa aún no formulada, que alguien debía estar pagando el precio, en algún rincón del mundo, por las perfecciones inmaculadas de la lógica).

¿Quién construye la lógica? El ser humano, se dirá. Pero, ¿qué ser humano? ¿Quién ser humano? ¿El animal racional? ¿La persona? ¿El hijo de Dios? ¿El humanista? ¿El homo faber, el homo sapiens, el homo viator, el homo ludens, el Dasein, el Para-sí de Sartre o la metamorfosis ambulante de Raúl Seixas? No. Yo sabía que la lógica había sido construida por aquel ser terminal que cae vertiginosamente en medio del padecimiento dolorido-desanimado-inhabilitado, aquel ser que no tiene tiempo, que ve cómo todos sus proyectos se deshacen mientras se va haciendo a sí mismo, que va insistiendo mientras existe, encogiéndose mientras se expande, cayendo mientras crece. El mismo que inventa la ética que después no podrá cumplir, ahora inventa la lógica en la cual podrá fingir dominio. De hecho, de la lógica sale toda esa magnífica tecnología paradójicamente manejada por animales, esos milagros electrónicos administrados por seres incapaces de moralidad. Pero yo sentía que eso era tan sólo una victoria pasajera, que la "forma pura" de la lógica tenía que ser desmoronada por la ontología negativa; que era sólo cuestión de tiempo. Y lo que hice en mi filosofía de la lógica fue una contribución a ese desmontaje: hacer de la lógica formal una crítica radical en donde se mostraba el carácter construido y arbitrario del dominio de la "forma pura", para ubicar finalmente a la lógica en la verdadera forma del mundo, lugar que ella había intentado ocupar en pleno ejercicio de usurpación.

De todas formas, yo concedía que la lógica tenía las capacidades que se podían esperar de un fundamento metafísico último de aquéllos que el siglo XX rechazaba de plano. Se trataba de una usurpación comprensible. (Yo no concedería esa pretensión, por ejemplo, a la filosofía política, a la antropología, a la teoría de la comunicación o a la pedagogía). Me parecía plausible que la lógica tratase de ocupar el lugar del fundamento antes ocupado por las teologías y metafísicas espiritualistas. Bertrand Russell tenía un argumento interesante para justificar esas pretensiones fundacionalistas de la lógica: el fundamento debía ser algo impersonal y anónimo, despojado de todo deseo, y la filosofía era mejor mientras más se tornaba anónima e impersonal, asumiendo que el humano es una brizna sin mucha importancia en la economía general del universo; era más noble para ese bicho insignificante tratar de entender alguna cosa del complejo mecanismo del universo que pasar toda la vida acariciando sus heridas y destacando sus deseos insatisfechos.

A mí me gustaba mucho esa visión en donde el humano era visto como un gusano. Pero yo no estaba interesado en los padecimientos humanos en un sentido existencialista mórbido y romántico, sino en el de una cruda constatación científica: la terminalidad del ser me parecía un hallazgo importante (en su insondable trivialidad), una certeza fundamental, no sólo para entender las filosofías prácticas, sino también las tentativas cognitivas. Me parecía que la visión anónima e impersonal de Russell era, a final de cuentas, una actitud existencial delante de la terminalidad del ser como otra cualquiera. (Y, de hecho, Russell admite en su auto-biografía que fue la lógica y la matemática las que le alejaron de las fuertes ideas de suicidio que sintió durante toda su juventud).

La pretensión fundacionalista de la lógica se debilitó a lo largo del tiempo (hoy nadie sostendría, por ejemplo, una tesis como la del Tractatus, en donde la lógica proporciona la estructura isomórfica del mundo y del lenguaje, ni la tesis de Russell de la lógica como esencia de la filosofía), pero la idea de la lógica como un ámbito de privilegio se mantiene hasta en los días de hoy, no sólo en el sentido de una metafísica formal, sino también en el sentido de un método que se constituye como una referencia inevitable de discursos: si un discurso comete un "error de lógica" todo se detiene, sea cual sea el contenido de lo que se esté discutiendo; según la ideología aún vigente, no hay nada que el contenido pueda hacer para contrarrestar un error "puramente formal". Si te contradices formalmente serás interrumpido, sea lo que sea de lo que

hables. La distinción entre forma y contenidos continúa en vigor, a pesar de la pululación de lógicas no clásicas en las que esa distinción no queda superada sino tan sólo diversificada.

Precisamente, la lógica pretende ganar ese colosal derecho en virtud de su pretensa ultra-formalidad, ultra-generalidad, *Topic-neutrality* y neutralidad filosófica, por su capacidad prodigiosa de referirse al "objeto cualquiera". Éstos son los puntos precisos que mi filosofía ataca, no dentro de una filosofía de la lógica independiente (como si yo hubiera incluido arbitrariamente "también" una filosofía de la lógica en mi sistema filosófico para "completarlo"), sino por exigencias sistemáticas internas: la lógica debía ser criticada como pretenso núcleo duro y fundamental del mundo en su pretensión de "pura formalidad". La forma del mundo no puede ser lógica porque la lógica nunca puede ser totalmente formal. Paradójicamente, sólo un Gran Contenido (precisamente, la terminalidad del ser) podía ser puramente formal, en el sentido de atravesar de lado a lado todo lo que hacemos en el mundo, incluídos los sistemas lógicos.

Mi idea es que las formas lógicas no consiguen domesticar a los contenidos de la vida, expresados en lenguaje ordinario, que se rebelan contra los moldes y patrones fijos de la teoría de la argumentación formal (y también contra muchos de los esquemas informales, como presentados por Toulmin, Walton, Fisher, etc). Es como si la ansiedad vital de los contenidos no consiguiera ser mantenida dentro de los límites de las formas lógicas de razonamiento categoriales y fijadas en sistemas, a no ser a través de grandes sacrificios expresivos (aquéllos que los jóvenes estudiantes de filosofía sufrían en sus complicadas clases de lógica). Este hecho primordial fue ya notado por filósofos de la lógica como sir Peter Strawson, sin que éste tuviera, es claro, la sensibilidad y capacidad filosófica de ver el fondo de lo que estaba criticando. Él pensaba estar haciendo tan sólo una reivindicación del "lenguaje común" contra las pretensiones normativas y organizadoras de la lógica, sin ver que ese lenguaje común alberga, precisamente, todas los matices y despropósitos, las irregularidades y asimetrías típicos de la vida, con sus preocupaciones existenciales generadoras de significaciones irradiantes, inasimilables para el referencial lógico.

Dicho en un lenguaje claramente no analítico, la lógica no tiene capacidad para ocupar el lugar del ser, del puro ser, el lugar ontológico fundamental, porque los entes la afectan demasiado, la arrugan y estropean, no la dejan ser. La lógica tiene que dejar establecidos una serie de criterios, presupuestos y prohibiciones para continuar pretendiendo ocupar el lugar del ser; pero sin esas precauciones teóricas, sin los recaudos que tiene permanentemente que

tomar para continuar permaneciendo en su castillo de formas cristalinas, la lógica es literalmente invadida por excesos y defectos provenientes del mero ente común, en la forma de expresiones del lenguaje ordinario rebeldes a la regimentación lógica.

La lógica no puede ser el ser mismo, tan sólo puede exponer entes o configurar un ente entre los entes; no constituye, aunque lo pretenda, el plano de la "pura forma" sino apostando ya, desde siempre, por un cierto tipo de contenido contrabandeado (aquél que, subrepticiamente, dicta las tablas de verdad de los conectivos y el comportamiento de cuantificadores). Es ése el sentido de lo que Heidegger, en su estilo poético y oracular, quiere decir cuando ubica a la lógica en el registro del olvido del ser. El habla óntica, con todas sus locuras y tonterías, invadiría de inmediato el ámbito de la lógica si ésta descuidara por un segundo su severa guardia. El verdadero núcleo duro no es, teo-lógico, como se pensaba en el pasado, pero tampoco linguo-lógico, como se pensó en el siglo XX, sino, en todo caso, bio-lógico, aquel nunca tematizado *background* natural aludido por dos o tres fugaces aforismos de las Investigaciones Filosóficas de Wittgenstein. Pero lo que falta en Wittgenstein es la idea de urgencia y padecimiento, porque él siempre vio al ser humano como simple ser aprehensivo o captador (a pesar de que él sufrió mucho durante toda su vida, y fue constantemente perseguido por la idea de suicidio, jamás pensó que eso debía formar parte de su filosofía. Su existencia está en sus Diarios, no en sus libros).

La lógica, como lo vio Nietzsche, es una producción natural como otra cualquiera, no un milagro de la Razón Pura o una dádiva divina (como aún hoy se la presenta, a veces, a los estudiantes primerizos de lógica). Quine dijo una vez que la lógica no era sino un conjunto de trivialidades, pero de trivialidades que permitían expresar todo el resto, trivialidades como "a = a", "(a y b), luego a", etc. La idea de que lo más fundamental tiene que estar compuesto por trivialidades es perfectamente aceptable y es uno de mis puntos de partida metodológicos (ver la Introducción de este Ensayo); pero esas trivialidades mencionadas por Quine no son las genuinas trivialidades ya que todas ellas tienen contra-ejemplos (y es esto lo que he tratado de mostrar en mis libros y artículos de filosofía de la lógica). En cambio afirmaciones como "Todos los humanos comienzan a morir desde que nacen" son auténticas trivialidades sin excepción. (Como si los lógicos supieran eso en su inconsciente, "Todos los hombres son mortales" ha sido, a lo largo de toda la historia, su premisa mayor favorita).

Comencé mis críticas filosóficas a la lógica formal en mi antiguo libro, publicado en portugués, La Lógica condenada (1987). A comienzos de la década de 2000, junto con el físico Olavo L. Da Silva, en Brasilia, comenzamos a escribir juntos lo que sería el libro Inferencias léxicas e Interpretación de redes de predicados (2007), también en portugués, que contiene lo que se puede llamar la parte constructiva de mi filosofía de la lógica. Por fin, en el libro Lógica abierta, escrito entre 2008 y 2011, que nunca conseguí publicar, he dirigido 10 críticas contra la idea de la lógica como "forma pura", en algunos de sus posibles despliegues. (Este libro contiene la parte destructiva de mi filosofía de la lógica). (Tengo la idea de montar un libro llamado "Philosophy of Logic", conteniendo antológicamente partes de todas esas obras).

Voy a dar aquí una rápida idea de la parte destructiva de mi filosofía de la lógica. En primer lugar, critico la alegada "neutralidad filosófica" de la lógica, basada en la idea de su carácter "puramente formal", tratando de mostrar cómo la lógica, por un lado, elimina filosofías, lo que muestra que no es neutra (si lo fuera, tan sólo analizaría sin destruir); por otro lado, ella misma precisa de presupuestos filosóficos para constituirse. Segundo, he atacado la idea de que los argumentos lógicos son superiores, de un modo absoluto, a las intuiciones, apoyando la idea de que intuiciones y argumentos deben corregirse mutuamente. Tercero, ataco la idea de que la lógica, por su carácter formal, debe ser ultra-general y neutra respecto del tópico, presentando numerosos aparentes contra-ejemplos traídos del lenguaje común, y mostrando que, en la estricta medida en que ellos no son reconocidos como contra-ejemplos reales por los lógicos, la tesis de la ultra-generalidad debe caer. Cuarto, he atacado la exclusión de las conexiones léxicas (del tipo "x es muy alto, por tanto, x no es bajo") por parte de la lógica formal, como siendo meras conexiones de contenido, tratando de mostrar la posibilidad de una lógica formal de conexiones léxicas.

Quinto, he atacado la arbitrariedad del "vocabulario lógico", mediante el cual se intenta defender que es puramente formal todo lo que venga expresado exclusivamente mediante ese vocabulario, mostrando otras elecciones posibles de términos lógicos y el carácter difuso de la propia distinción entre "lógico" y "extra-lógico". Sexto, he mostrado que todos los análisis lógicos de discursos filosóficos, en apariencia "puramente formales", se basan siempre en paráfrasis que no pueden ser garantizadas formalmente, sino que se asientan, inevitablemente, en hipótesis analíticas acerca de significados de los términos relevantes. Séptimo, muestro que el establecimiento de un sistema de símbolos "puramente formal" produce anomalías (monstruos lingüísticos), dentro del fenómeno que llamo "expansión simbólica", cuando aplicado al análisis

filosófico, mostrando los precios a ser pagados por el mantenimiento, *contra natura*, de una policía lógica preservadora de un presunto ámbito de "forma pura".

Octavo, reivindico la utilidad e interés filosófico de aquellas estructuras consideradas como "falacias" por la lógica formal. Noveno, doy indicaciones acerca de cómo debería escribirse la historia de la lógica si dejásemos de aceptar la idea de que es posible aislar totalmente la forma de los contenidos: tendríamos, en ese caso, muchas líneas históricas no aristotélicas que deberíamos estudiar, especialmente en los períodos declarados "improductivos" por las historias oficiales de la lógica (por ejemplo, entre el final de la edad media y Boole). Décimo, presento una especie de radiografía de la comunidad social de los lógicos y de estudio de la personalidad típica del profesor de lógica, como tentativa de explicar, también psicosocialmente, el porqué de la hegemonía irrestricta de la idea de la "forma pura" y de la lógica como "ciencia fundamental" en nuestras comunidades filosóficas.

Todos éstos pueden ser vistos como elementos existenciales que hacen fuerza contra las paredes aparentemente sólidas de la lógica. Así como la ética negativa es, en primer lugar, una crítica de la moral afirmativa, así mi filosofía de la lógica es, en primer lugar, una crítica de la lógica formal pura. Tanto lo afirmativo en ético como lo "puramente formal" de la lógica pueden ser vistos como ocultaciones de la terminalidad del ser. (Se podría, incluso, decir que la idea de un ámbito "puramente formal" de la lógica, inmune a los avances de los contenidos, es una idea afirmativa semejante a la idea de un ámbito de moralidad pura inmune a los avances de las maniobras humanas. Se podría decir que se trata de la misma idea, la idea de una normatividad que no puede funcionar porque los casos se le oponen de manera sistemática). En una palabra, la lógica tiene aún que descubrir su propia contingencia, su propia terminalidad.

El punto de partida terminal y sus despliegues se mantienen, pues, como una especie de núcleo duro también en mi filosofía de la lógica. Pero ese núcleo duro es mínimo, y todo el resto, la inmensa mayoría de mi filosofía y de las filosofías en general, incluyendo los infinitos "sistemas de lógica" que podemos construir, siempre me pareció algo de múltiple, plural e irreductiblemente perspectivístico, en el mejor espíritu del siglo XX. La forma del mundo cabe en la punta de un alfiler, pues está concentrada en un puñado de datos triviales sobre la situación humana a respecto de la cual caben, eso sí, infinitas actitudes diferentes. En lógica podemos construir muchos sistemas, todos ellos correctos para algo o desde algo, pues la lógica anda

como “suelta” en el mundo, no tiene anclas ni amarras, no tiene relación con el mundo a no ser a título de hipótesis o conjeturas.

Mis 10 puntos contra la pretensa “formalidad” de la lógica deben mostrarla como una construcción contingente y revisable, pero en un sentido mucho más profundo que la idea de lo “no clásico”. Pues las revisiones no clásicas mantienen aún el punto de referencia clásico, produciendo tan sólo divergencias, pero no admitiendo hiper-divergencias (como las propuestas, por ejemplo, por Hegel, Husserl, Dewey, Piaget o Jerrold Katz, o por nuestros sistemas de lógica léxica).

Los límites, percibidos por la lógica como meras “inadecuaciones”, son padecidos en la ética bajo la forma de sufrimientos. El idealismo trascendental lógico-semántico-pragmático no tiene fuerzas para enfrentar al dolor, pues nosotros podemos construir el mundo como queramos dentro de nuestros sistemas de lógica pero el mundo nos destruye cómo y cuando quiere. En cuanto sufro, el mundo no es más mi objeto, sino que yo mismo soy el objeto del mundo. Puedo meter todo dentro de mi lenguaje menos el sufrimiento; el sufrimiento es indecible. No tan sólo el sufrimiento inmenso de la conquista de América, Auschwitz o Gaza, sino también el más leve y trivial sufrimiento, el llanto del niño que tanto hace reír a los adultos. El sufrimiento interrumpe el lenguaje pero no puede formar parte de él. En ética, no podemos ser idealistas trascendentales. En lógica, podemos construir indefinidamente. El sufrimiento nos informa que no todo es construcción nuestra, no porque diga eso en una “proposición con sentido” sino simplemente porque nos destruye.

.4.4. De la estética analítica a la logopatia. Por qué el punto de partida no podría ser estético.

Como ya lo dije, en mi biografía personal la lógica y la estética anduvieron juntas al comienzo de mi vida. En mi formación filosófica en Córdoba yo intentaba aplicar la lógica y la filosofía del lenguaje al campo de la estética y la crítica literaria. Más recientemente, en la última década del siglo pasado, volví mis faroles filosóficos hacia el cine, mi pasión más antigua (más aún que la literatura y la filosofía). Entonces, arte y estética aparecieron en dos momentos muy distintos de mi vida filosófica, al comienzo y al fin, pero con sus peculiaridades: en el período estético (aproximadamente de 1970 a 1981), con total primacía de la lógica sobre las emociones y sentimientos o sobre cualquier pathos existencial; en el segundo período (desde 1995 hasta hoy), la relación se invirtió, y el páthos, sin privar sobre lo lógico, se articuló con él en la noción de "logopatía" (que ya había tenido en la noción de "logodrama" un antecedente, en la época de publicación de mi novela bufa El Lógico y la Bestia). La lógica comenzó a resquebrajar, a tener que convivir con lo que no entendía. En mis escritos sobre cine solté, finalmente, aquello que mis alumnos argentinos veían como estrangulado cuando yo les daba clases de estética analítica, en los lejanos idos de 1970.

A pesar de mantener siempre como trasfondo mi catastrófica visión del "desvalor del ser" (cuyas primeras intuiciones provienen, como dije, de la infancia), mi filosofar efectivo en la universidad comenzó por la estética teórica y la lógica, con primacía de la segunda. Ya en mi obra de juventud, Posibilidad y realización de un sistema de estética de base psicológica y la determinación de la estructura intrínseca del arte, escrita a los 24 años como tesis de licenciatura en la Universidad de Córdoba, Argentina, había yo manifestado mi primero y temprano interés por la forma del mundo, y creía aún poder encontrarla en los corredores áridos de la lógica. En la apreciación de obras literarias (las únicas que me interesaban en esos estudios), los contenidos críticos me parecían un relleno inesencial: muchas cosas podían decirse acerca de las mismas obras literarias. La fuerte impresión de que la pluralidad de filosofías del arte no podía ser reducida, y que cada filosofía se auto-sostenía contra las otras con independencia de sus contenidos, ya estaba presente en esas lejanas épocas. O sea, la idea de que la verdad era formal, que no se atenía a contenidos concretos. Yo buscaba esa formalidad de manera oscura, en la lógica y en la estética analítica, o sea, en donde no podía estar.

En el plano de los contenidos, la idea de una verdad única siempre me había parecido una ilusión. Más que eso, las tentativas de traer a la verdad para el propio sistema me parecía

algo repulsivo, como un supremo acto de egotismo teórico. Lo que había eran perspectivas irreductibles y percepción de aspectos, y siempre veía a mi propia filosofía, desde sus primeros tambaleos hasta ahora, como una entre muchas. La lógica y la filosofía del lenguaje proporcionaban métodos rigurosos de abordaje de la estética teórica, que me parecía anegada de imprecisiones. Estética y lógica también anduvieron juntas en la que fue mi tesis de doctorado, en donde traté de construir un lenguaje artificial, el lenguaje C, al mejor estilo de Carnap (un filósofo que fue fundamental en esa época, sobre todo después de la lectura cuidadosa del *Aufbau* con Raggio), lenguaje que fuera capaz de referirse a obras literarias de manera precisa (en 1985, ya viviendo en Brasil, publiqué en portugués el libro Problemas de estética e Linguagem: uma abordagem analítica, un resumen de aquella tesis de doctorado). De hecho, biográficamente, trabajé con sistemas lógicos aplicados a la estética mucho antes de tematizar el núcleo duro del desvalor del ser, sólo vagamente intuido. La lógica y la estética eran campos en los que se podía jugar. Es lo que hice.

Mis trabajos en lógica, lenguaje y estética están compuestos de construcciones y, desde el punto de vista metafísico negativo puedo verlas hoy como actividades intramundanas con las que nos entretenemos y tornamos nuestras vidas potables. Al contrario de conducirme hacia la forma del mundo esos estudios me alejaban más y más de ella. Esos juegos permiten cambiar la intratable convivencia con el núcleo duro del mundo por un conjunto de problemas manejables. Mi problema fundamental en estética era si podíamos construir un lenguaje mediante el cual podríamos hablar con precisión acerca de obras literarias. Mi problema fundamental en lógica era si podíamos aplicar la lógica en el tratamiento de esas obras. El casamiento perverso entre lógica y estética estaba consumado.

Pero lo estético albergaba en sí, desde siempre, lo pático y el padecimiento, y era ese aspecto lo que podía ponerlo en contacto con el fundamento último del mundo, con lo que después yo llamaría el punto de partida o la forma del mundo. Por eso, no era absurdo en absoluto pensar que la estética, una vez liberada del dominio pérfido de la lógica, no eliminándola sino articulándola con lo pático, podría aproximarnos lentamente al fundamento terminal. Fueron mis estudios sobre cine lo que acabó liberando a la estética de las garras de la lógica, el sistema C fue invadido por la logopatía. Al final del milenio publico en Barcelona mi obra fundamental en esta área, "Cine: 100 años de Filosofía". Cuando, en esta obra, recupero mi antiguo interés por el cine y alimento la idea de formular mis pensamientos sobre cómo el cine puede pensar, veo que el elemento pático es aquel "exceso" indispensable sin el cual el

contenido meramente lógico del film no puede funcionar. Hablar sobre películas, entonces, no era tan sólo una tarea referencial que se podía hacer desde un lenguaje regimentado, sino un ejercicio de metaforicidad e imaginación conceptual capaz de lidiar con el elemento pático en las funciones performáticas y suscitativas del lenguaje (funciones que yo iba a describir pocos años después en el libro Margens das filosofias da linguagem, de 2003).

Para determinar hasta qué punto el elemento estético, ahora liberado de la tiranía de la lógica a través del cine, puede aproximarse al fundamento, habría que entender mejor (quiero decir, mejor que lo que este breve resumen lo permite) las relaciones entre el cine y la terminalidad del ser. Aquí yo veo una oscilación: por un lado, el cine muestra ostensivamente el padecimiento terminal sin tratar de resolverlo, y en eso es básicamente anti-afirmativo. El acabamiento del ser se deja filmar, muy lejos de la visión vulgar del cine como “entretenimiento”, aun en los casos más obvios (como casi todo el cine de Spielberg, por ejemplo, que, contra su percepción como profeta de la diversión, me parece de un pesimismo insondable). Por otro lado, hablando en general, el cine intenta una reposición agónica, una administración imaginativa del exceso mucho mejor que lo que la ética negativa de la sobre-vivencia lo consigue, pero que no deja de ser una reacción a la estructura del mundo, la mejor de las invenciones intramundanas de valores. (Piense en el primer filme de David Lynch, “Eraserhead”: al mismo tiempo que muestra la terminalidad del ser de manera insoportable, también, a final de cuentas, la estetiza agónicamente hasta el punto de que Lynch considera éste como su filme “más espiritual”).

Así, el fundamento no puede ser “estético” a no ser en el sentido muy vago y general del padecimiento; pero si el fundamento padecido es la terminalidad del ser, el cine mantiene con ella un movimiento doble, uno, en la dirección del fundamento, otro como reacción a él. Así, aun cuando lo estético fuese retirado por el cine de su antiguo sometimiento a la lógica en la “estética analítica”, cultivada por mí en la lejana década del 70 y obligado ahora a articularse con lo pático en lo logopático, continúa siendo algo reactivo; se mantiene en el mismo nivel de invención de valores que la ética aunque con mucho más éxito que ella.

EPÍLOGO CON FICHTE

El filósofo alemán Johann Fichte, que vivió en el siglo XIX, escribió varias introducciones a su libro Doctrina de la Ciencia. Al final del XVIII, escribió una de ellas con el sugestivo título de "*Zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre für Leser die schon ein philosophischen System haben*", o sea: "Segunda introducción a la Doctrina de la Ciencia para lectores que ya tienen un sistema filosófico". Yo soy, según consta en este escrito, uno de esos destinatarios, un lector que ya tiene un sistema filosófico. Por lo tanto, el escrito de Fichte me está destinado. En ese texto, Fichte se propone sacar a estos lectores de su "error" y llevarlos a aceptar su sistema, el verdadero.

El presente epílogo quiere exponer por qué mi sistema no puede ser engullido unilateralmente por el sistema de Fichte (ni por ningún sistema), sin que el propio sistema que pretende engullir no corra el mismo riesgo, o sea, el de ser engullido por mi sistema. Creo, de hecho, que ésa es la situación de todos los sistemas filosóficos: cada uno desafía mortalmente a los otros pero todos tienen que convivir con todos ellos, sin poder eliminar a los otros sin correr el riesgo de ser eliminado por ellos. (Ésta es la meta-filosofía pluralista y negativa que desarrollé en la Parte IV de Margens das filosofias da linguagem y en mis recientes investigaciones sobre "lógica negativa", especialmente en mi libro "Introduction to a negative approach in argumentation", publicado en Inglaterra en 2019).

Hacia una filosofía sin "vuelo especulativo"

El filósofo europeo vendió al mundo la idea de que mientras el cuerpo se corrompe, el espíritu vive, de alguna manera, para siempre, que ni Plotino, ni Hegel ni Kierkegaard (ni nadie) murieron con el deterioro de sus cuerpos abominados. Pero para poder decir esto, somos obligados a colocarnos ya en una etapa avanzada del sistema espiritualista de esos filósofos, lo que ya supone nuestra aceptación y convencimiento de sus bases. Cualquier punto de vista espiritualista exige ya una convicción previa acerca del trabajo del espíritu (como yo absoluto, sujeto representacional, persona humana, o lo que sea). Para aceptar que sólo el cuerpo se corrompe pero el espíritu no, ya tenemos que estar dentro del sistema espiritualista.

La filosofía europea, y más específicamente la alemana, y más específicamente aún, el idealismo alemán, impugnaría mi punto de partida (la terminalidad del ser, la constatación bruta

de la muerte y el morir de nuestro cuerpo y de todas las cosas) como siendo “arbitrario” (como todo punto de partida empírico), y como debiendo aún ser recogido por el trabajo paciente del espíritu, que lo tendría que re-significar. Éste es el movimiento especulativo fundamental del idealismo alemán, el tránsito de lo meramente en-sí hacia lo para-sí, en donde las cosas encuentran su genuino ser. Las filosofías europeas son filosofías que (sean espiritualistas o materialistas o pragmatistas) acentúan la capacidad humana de transformar y superar las amenazas de la naturaleza (la muerte y el morir); mientras que las filosofías sudamericanas parecen más dispuestas a rendirse al bruto sentido animal de la muerte, en el sentido de que no conseguimos superar nuestro estado natural a través de un juego filosófico superior y de largo aliento. Ésta es la famosa “falta de fuerza especulativa” de los sudamericanos, su “falta de vuelo”, que hace decir a muchos alemanes - inclusive a alemanes sudamericanos - que nosotros no podemos hacer filosofía, cuando, en verdad, aquella “falta de fuerza especulativa” constituye, precisamente, nuestra particular forma de hacerla.

Los europeos tienen esa poderosa capacidad de auto-engaño que los sudamericanos hambrientos y marginalizados no somos capaces de asumir. Como pensador sudamericano, mi condición mortal es el punto de partida insuperable de todo filosofar. Los trabajos espirituales existen y son eficaces, pero todos ellos se producen dentro de la naturaleza, y, por tanto, no la superan ni podrían hacerlo. Todas las construcciones espirituales son rigurosamente intra-naturales. Pensadores sudamericanos son gente que queda atascada en el momento de la antítesis hegeliana: su espíritu no es lo suficientemente fuerte como para recoger a la naturaleza dentro del trabajo infinito del espíritu. Somos de espíritu flojo; eso nos caracteriza como filósofos; hacemos filosofía floja, no en el sentido peyorativo de mal argumentada o mediocre, sino en el sentido de desencantada y sin vuelo, una filosofía que se queda testarudamente en el suelo natural; son los pies enormes y las cabezas pequeñas de las pinturas de Tarsila do Amaral. El filósofo brasileño Tobias Barreto tal vez no se equivocó cuando dijo que sus compatrtiotas no tenían cabeza filosófica, pero se le olvidó de mirar sus pies.

Es de esperar, pues, que cualquier filósofo especulativo rechazará de plano el punto de partida de mi sistema – la terminalidad del ser - como meramente “subjetivo”, por hacer aparecer las cosas de tal modo que lo básico y fundamental sean la muerte y el padecimiento, y no el trabajo milenar del espíritu. Para una filosofía altamente especulativa esto sería precisamente la negación de una filosofía, ya que, según ella, el filosofar tiene que darle a la muerte un lugar dentro del sistema que la neutralice y le quite sus terrores a través de una interpretación intra-

sistemática, que la supere en el propio ejercicio de su ubicación. Un pretenso filosofar que se deja derrotar por la muerte es, en ese punto de vista, la propia negación de la filosofía.

No se puede negar, y ni el propio filósofo especulativo debería negarlo, que las creencias acerca de nuestra situación mortal – a diferencia de cuestiones típicamente afirmativas tales como el destino del espíritu humano o el despliegue de Dios en la historia – se encuentran entre los conocimientos más evidentes e indiscutibles de los que podemos disponer. Si pongo esas trivialidades de la situación humana como puntos de partida no lo hago tan sólo como un regodeo morboso, sino como una manera de entender el mundo partiendo de una base que, creo yo, es más segura que la base cartesiana, kantiana, fichteana o husserliana. A esto, el sistema idealista replicará que mi punto de partida es meramente empírico, y que, como tal, es arbitrario y tiene aún que ser superado. Y así habrá quedado claramente planteado para el lector de mi Resumen la discordancia esencial entre mi sistema y un sistema idealista alemán, y cómo cada uno de esos sistemas amenaza engullir al otro (como acontece con todo sistema).

Hecha esta introducción general, paso ahora a considerar el texto de Fichte y mi respuesta al mismo.

Respuesta a Fichte de alguien que ya tiene un sistema filosófico

Fichte, junto al norte-americano William James y al austríaco Ludwig Wittgenstein posiblemente sean los mejores metafilósofos que aparecieron dentro de la filosofía europea, en general muy pobre en metafilosofía. Y, sin embargo, Fichte comete – en sus exposiciones de la “Doctrina de la Ciencia” - el mismo error meta-filosófico de todos los filósofos europeos: pensar que porque consiguió, en una cierta línea de pensamiento, organizar el mundo de cierta forma, esa forma debe ser entonces la única verdadera; confunde, pues, su propia filosofía con la filosofía sin más. No consigue dar importancia al hecho fortuito y casual de ser él, precisamente, el autor del sistema que encontró finalmente la verdad absoluta, no consigue más sorprenderse del hecho asombroso de que la verdad absoluta haya sido dicha, precisamente, por él, dentro del sistema del cual es autor; y, sobre todo, no es capaz de levantar la cabeza y darse cuenta de que, alrededor de él, hay centenas y centenas de otros pensadores que también han organizado exitosamente el mundo y piensan, como él, haber descubierto el único sistema verdadero. Es ésta la enorme incompetencia meta-filosófica de los “grandes filósofos” europeos.

(En cuestiones meta-filosóficas, nosotros, sudamericanos, los superamos inmensamente, no por mérito propio, sino porque ellos, los europeos, nos obligaron a meta-filosofar, a transformarnos en finos meta-filósofos obligados a pensar qué es filosofar, por qué nuestro pensamiento es excluido y cómo podemos hacer para rebelarnos contra esa situación).

Si Fichte o cualquiera de nosotros se entusiasmara enormemente por el sistema de otro pensador y creyera que la verdad está en ese sistema de esa otra persona y en ningún otro lugar, aun habría sospechas sobre su actitud pero nunca tantas como frente al hecho asombroso de que la verdad absoluta haya sido expresada, precisamente, por la filosofía que, fortuita y casualmente, me tiene a mí mismo como autor. ¿Por qué precisamente yo (yo, Fichte, yo, Julio Cabrera, yo, Ludwig Wittgenstein) habríamos tenido la suerte y el talento de descubrir la verdad absoluta? Esto es un misterium tremendum para todos los filósofos que tengan la pretensión de haber descubierto el sistema único del mundo. La sospecha es que la verdad se instala en todo sistema de una manera aspectual, y no de la manera decisiva con que su autor lo pretende. El hecho de ser "yo" el autor de ese sistema no es una característica fundamental del mismo, ni puede mostrar sólo por eso que debe ser el único verdadero. Más parece que yo mismo uso mi sistema como un recurso para darme un valor especial que niego a los otros.

Fichte tiene la impresión de que aquél que no abraza la Doctrina de la Ciencia está "equivocado", vive un "error" del cual tiene que ser "libertado". Es increíble como un autor tan inteligente como él no perciba que su filosofía es tan sólo una entre muchas, cómo no saca la conclusión de la naturaleza plural de la filosofía simplemente mirando alrededor y descubriendo a las otras filosofías en torno de la suya, y que no consiga verlas a no ser bajo el velo del "error". Fichte comienza su texto hablando de "lectores sin prejuicios", que son los que pueden abrazar la Doctrina de la Ciencia sin problemas, y "lectores con prejuicios", aquéllos que, obnubilados por sus propios sistemas, no consiguen aceptar el sistema de Fichte. Claro que él tiene motivos para defender eso, tiene razones para mostrar el carácter prejuicioso de esos lectores, y tiene un argumento para mostrar por qué su filosofía es la que debe ser abrazada; lo único que no percibe es que cualquier otro sistema filosófico también tiene todas esas cosas, que sus argumentos son tan sólo argumentos entre argumentos, y su filosofía una filosofía entre filosofías.

Creo que es ésta la actitud, el gesto, que los filósofos en general (y los europeos en particular) son incapaces de hacer: renunciar a su propia centralidad, ponerse a sí mismos en la

periferia. Cada uno de ellos prefiere ocupar, fortuita y casualmente, el lugar del centro, hasta que otros sistemas, otras filosofías, los saquen de ese lugar y los coloquen, con mayor o menor violencia, en la periferia que les corresponde. Lo que la filosofía desplazada podrá hacer no es evitar esto, sino, a lo sumo, contra-atacar, mostrando que la filosofía que la desplaza tampoco tiene méritos para ocupar el lugar del centro. Pues cada filosofía es la des-centralización de todas las otras.

Así, graciosamente, todo lo que Fichte dice sobre los "lectores con prejuicios" se aplica igualmente a él: "*Del edificio mismo han abstraído ciertas máximas que se han convertido para ellos en principios fundamentales. Y todo cuanto no viene construido de acuerdo con estas reglas es para ellos, sin ulterior examen y sin que ni siquiera necesiten leerlo, falso. Debe sin duda ser falso, pues se ha realizado contrariamente a su método, que es el único válido"* (Fichte, Segunda introducción a la doctrina de la ciencia para lectores que ya tienen un sistema filosófico, Técnos, Madrid, 1987, p. 39). Y Fichte aconseja hacer con ellos lo que yo quisiera hacer aquí con Fichte: "*Hay que suscitarles la desconfianza en sus reglas".*

A continuación, y precisamente para evitar que su propio sistema sea visto como un sistema más entre otros (porque es de la naturaleza misma de un sistema filosófico el querer imponerse al resto como siendo el único), Fichte dice que la contextura y significación de su sistema, la Doctrina de la Ciencia, son "*completamente distintas de la contextura y significación de los sistemas filosóficos que han venido haciéndose hasta el presente*" (Id). Aquí el filósofo ya pregona su mercadería en el mercado con el mérito de la exclusividad y la distinción: ustedes vieron muchas cosas, pero nunca algo tan extraordinario como esto que yo les muestro ahora. Fichte dice que los otros filósofos, los "confeccionadores de sistemas", "*…parten de algún concepto; sin preocuparse en absoluto de dónde han tomado tal concepto ni con qué elementos lo han entretejido…*". Fichte se jacta de partir no de un concepto muerto, sino de algo vivo, de una cierta actividad que produce conocimiento a partir de sí misma, Y esto es algo que el filósofo presencia, él es el vehículo y no la fuente de esa actividad incesante (p. 40). Los otros filósofos se concentran no en la actividad independiente y objetiva, sino en tal o cual producto de la misma, elevado a la condición de concepto supremo y fundamental, de manera arbitraria y artificial. Y al acentuar ese producto, lo mata, lo transforma en materia muerta.

Entonces, Fichte minimiza aquello que pondría al sistema de la Doctrina de la Ciencia en el mismo nivel que sus adversarios: mientras que estos parten de un concepto muerto, su

sistema parte de un actuar vivo, a partir del cual se podrá hacer el sistema que se quiera. Es como si Fichte hubiera descubierto un dispositivo formal cuya formalidad le da el derecho de primacía sobre todos los otros sistemas, que son vistos ahora tan sólo como contenidos o instancias de aquella pura forma. Y su superioridad frente a los otros sistemas consiste en eso, en que sólo la Doctrina de la Ciencia ha conseguido captar la pura formalidad del proceso de pensar, dándose cuenta de que la filosofía consiste en ese proceso vivo y no en tal o cual concepto dentro de ese camino pensante. Así, supongo que Fichte consideraría a la mortalidad o la terminalidad como ejemplos de esos "conceptos muertos" que ignoran su propia arbitrariedad y que los inhabilita como pretensos fundamentos últimos o verdades absolutas; pues, para él, la terminalidad sería tan sólo un aspecto de aquello que la espontaneidad creativa del sujeto consigue recorrer, pero cuya acentuación es perfectamente arbitraria.

Después de este preliminar metodológico, Fichte entra en materia con una pregunta típicamente idealista: "*¿…de dónde procede el sistema de representaciones acompañadas de un sentimiento de necesidad? O bien: ¿cómo es que a lo meramente subjetivo le atribuimos, sin embargo, validez objetiva? O también, si se quiere: puesto que la validez objetiva viene caracterizada por el ser, ¿cómo llegamos a admitir un ser?*" (p. 42). Aquí se parte de una conciencia y se pregunta cómo puede ser algo que toma a la conciencia como punto de partida. De manera que hay que aceptarle a Fichte que la pregunta toda tiene su punto de partida en la conciencia, y de que *"…el objeto inmediato de la conciencia no es otro que la conciencia misma*". Puntos de partida extremadamente discutibles que ya comienzan a mostrar cómo los resultados estruendosos de Fichte son tributarios de puntos de partida pesados y nada inofensivos. Pero vamos a aceptarlos por amor al argumento (no exento de cierto odio).

Continuando: el ser por el cual se pregunta ha sido abstraído como "el ser en general". Aquello a lo cual hay que apelar para responder a la pregunta por el ser "*…es lo consciente, el sujeto, al cual debería captar, según esto, limpio de toda representación del ser, para mostrar en él únicamente el fundamento de todo ser –para él mismo, ya se comprende. Pero al sujeto, cuando se ha hecho abstracción de todo ser de él mismo y para él mismo, no le corresponde otra cosa que un actuar; el sujeto es, especialmente con relación al ser, el actuante*" (p. 43). La forma del mundo, para Fichte, es una actividad, no un objeto o un concepto. Y haber descubierto esto coloca a su sistema, según él, por encima de todos los otros, y le habilita a tratar de convencer a los otros a abandonar sus sistemas para abrazar el sistema de la actividad pura, fuente de todo sistema. (Es como si Fichte dijera: "Abandona tus queridos principios - la

terminalidad del ser, o la bondad de Dios, poco importa - y entrégate a mi sistema, pues en él encontrarás la actividad primitiva que te permitirá, más tarde, reencontrar tus principios, pero dentro del sistema del ser actuante".

Mi idea meta-filosófica es que cada sistema propone una manera de organizar el mundo; las filosofías tienen un carácter propositivo y performático, en el sentido de que aquello que proponen es impuesto a través de su propia actividad pensante; lo que está siendo propuesto es realizado a través de la propuesta misma. Los principios idealistas son muy duros de roer, pero Fichte nos pide aceptarlos sin chistar. Para él, cualquier ser fuera del yo tiene que estar fundado en el yo y estar condicionado por él (p. 44). Él dice que esto no se puede demostrar por argumentos (¡bien que sospechábamos!), sino, con ecos kantianos, tan sólo "*por la observación del proceder original de la razón, como válida para la razón*" (44). En lo que concierne, pues, a lo objetivo, a lo que es fuera de la conciencia, a lo que impone un sentimiento de necesidad, se trata de ver "*…cómo el yo es y viene a ser para sí, y luego que este ser, de por sí, no es posible para sí mismo sin que al propio tiempo surja además un ser fuera de él*" (Id). Es increíble ver cómo Fichte se refiere tan descuidadamente a los "lectores con prejuicios", que se niegan a abandonar sus creencias fundamentales, cuando él obliga a su lector ("sin prejuicios") que acepte como punto de partida que cualquier sentimiento de necesidad objetiva es un despliegue de las estructuras del yo. Tal vez lo que Fichte llama los "prejuicios" de sus lectores sean simplemente los propios presupuestos de éstos, que ellos tienen pleno derecho de tener; si no, no hay por qué no considerar a los principios idealistas fichteanos como sus propios "prejuicios".

Fichte nos pide, pues, una especie de fe racional, de ascetismo de la acción: creer que no hay nada que el yo sea antes de su auto-constitución: "*El yo revierte en sí mismo, se afirma. ¿Es que no existe para sí ya antes de este revertir e independientemente del mismo? (…) A esto respondo: No, en modo alguno. Básicamente mediante este acto, y sólo por medio del mismo, por medio de un actuar sobre un actuar (…) viene el yo a ser originariamente para sí mismo*" (p. 45). Según Fichte, sólo el filósofo tiene el privilegio de ver este proceso como si existiese anteriormente, porque él ya hizo toda la experiencia del pensar: el "actuar originario" es el objeto de la filosofía, pero ésa no es la postura normal de los humanos, que viven la auto-constitución de su yo volviendo a sí mismo. Este revertir a sí mismo no es una captación conceptual, sino una intuición (45), que surge aun sin conciencia (46). El filósofo es el humano reflexivo para quien esta auto-constitución es él mismo, su existencia como filósofo. Se puede decir que el filósofo es el ser humano libre por excelencia (46/7).

La objetividad, el ser, son, pues, parte de este proceso de "revertir sobre sí", como si fuera un despliegue necesario de la constitución del yo. Se trata de un dominio de creación originaria: "*Es así porque yo lo hago así (…) La cuestión de la objetividad se funda en el curioso presupuesto de que el yo es todavía otra cosa aparte de su propio pensamiento de sí mismo, y de que este pensamiento se halla fundado todavía en algo – Dios sabe en qué estarán pensando los defensores de esta tesis – fuera del pensamiento…*". Pero no hay nada fuera del pensamiento, en este sentido dinámico originario y auto-creador; de manera que estos adversarios deberían lanzarse ellos mismos a la busca de aquello que estaría fuera del pensamiento *"…hasta que acaben por entender que lo desconocido que andan buscando es también entonces su pensamiento…*" (47).

En el caso del filósofo, esto se torna fuertemente consciente: "*…el filósofo está mirando a sí mismo, intuye inmediatamente su actuar, y sabe lo que él hace porque él es quien lo hace*" (Id). Es así como Fichte quiere que veamos el mundo. De todas formas, del actuar originario hay tan sólo una intuición primordial y no un concepto, ni siquiera un argumento o una comunicación por conceptos (48). El yo no es una sustancia, sino un actuar ("*…yo y actuar que revierte a sí mismo son conceptos completamente idénticos*"). Cualquier persona puede tener esa intuición de sí mismo, aunque sea el filósofo la personalidad humana que consiste, fundamentalmente, en tener esa intuición de sí; él es el tipo de humano que revierte a sí mismo, una especie de modelo del actuar originario que se presenta en todo humano. Así, toda conciencia está basada en la conciencia de sí, y ésta es lo totalmente incondicionado o lo absoluto (49).

En este punto, y como si todo esto fuera completamente evidente, Fichte lanza un desafío: "*De hoy en adelante, a quien tenga algo que decir con respecto a este proceder no tengo más, para que disminuyan los golpes dados al vacío, que remitirle a la precedente descripción del mismo rogándole me diga concretamente contra qué miembro de la serie tropieza"* (49). Bueno, voy a hacer eso, voy a aceptar el desafío. Y voy a hacerlo partiendo del relato de un sueño.

Suponga el lector (cualquier lector, con o sin prejuicios) que he tenido un altercado con alguien y que lo lamento mucho, que me gustaría enormemente encontrarlo y aclarar las cosas para que nuestras relaciones continúen bien. Esa noche sueño que me encuentro con ese señor, que conversamos y que acabamos abrazándonos como grandes amigos. Sueño que le digo:

“Qué suerte, Fulano; estaba tan mal con esta situación; es un placer haberlo aclarado todo”. Pero, ya dentro del sueño, siento que esto no vale nada, que nada ha sido realmente solucionado, que las cosas están igual que antes, porque esto es un sueño y, por lo tanto, que mi agonía continuará al día siguiente igual que hoy, al despertar. Y lo interesante es que ni siquiera necesito despertar para saberlo; ya dentro del sueño me digo que se trata de un sueño, y que las dificultades continuarán fuera de él.

Desde el punto de vista del pensamiento, todo es pensamiento; pero el punto de vista del pensamiento no es el único punto de vista; existe, por ejemplo, el punto de vista del malestar (en este caso, el malestar del altercado). Desde el punto de vista del pensamiento, el malestar, como cualquier otra cosa, es pensamiento y puro pensamiento, no es otra cosa que pensamiento; pero como el pensamiento no es el único punto de vista que transforma todo lo que toca en aquello que él es (toda filosofía es filosofal), aquello que es “sólo pensamiento” desde el punto de vista del pensamiento puede ser otra cosa desde el punto de vista de X cuando X no es el pensamiento, cuando es, por ejemplo el padecimiento. No quiere decir que, desde el punto de vista del pensamiento, el padecimiento no sea pensamiento, porque, desde el punto de vista del pensamiento, todo es pensamiento, inclusive el padecimiento. Pero el punto de vista del pensamiento no es la única perspectiva que podemos asumir, de tal forma que a pesar de que, asumiendo el punto de vista del pensamiento, todo es necesariamente pensamiento, no hay ninguna necesidad de asumir el punto de vista del pensamiento; asumiendo el punto de vista del padecimiento, todo es padecimiento, inclusive el pensamiento.

Estos dos puntos de vista tienen que convivir (mal, probablemente). La lección que los filósofos nunca aprenden - y Fichte no es una excepción - es que todo es necesario dentro de sus filosofías, pero que no es necesario asumir esas filosofías. Su necesidad es intra-sistemática; los sistemas mismos, con sus respectivas necesidades y absolutos, están dentro del ámbito contingente de la multiplicidad de sistemas, y adoptar un sistema (necesario, como todos ellos) es un acto de pura contingencia. Claro que es esto lo que ninguna filosofía acepta o concede, cada una de ellas quiere no sólo que se acepten las necesidades internas a sus sistemas, sino que ellas mismas sean necesarias, que sea necesario aceptar esas necesidades y no otras.

Fichte desafió a sus lectores a que descubriesen algún punto de su argumentación en el que surja un problema que impida adoptar su Doctrina de la Ciencia. Yo descubro ese punto,

pero él es meta-filosófico. Lo que fue expuesto en el parágrafo anterior apunta al miembro de la serie deductiva fichteana contra el cual tropiezo. El sueño lo ve todo desde el punto de vista del sueño, pero la vigilia lo ve todo desde el punto de vista de la vigilia, y no existe ninguna necesidad de estar durmiendo o de estar despierto; estar durmiendo, soñando o despierto son estados perfectamente contingentes: estoy ahora despierto, pero de repente, de aquí a cinco minutos, puedo sentir una terrible somnolencia y caer dormido en un sillón. La autocrítica del sueño debería ser la autocrítica meta-filosófica de las filosofías: así como el propio sueño se sabe un sueño, cada sistema debería saberse como un sistema, en lugar de entregarse fanáticamente a todo lo que el punto de vista asumido es capaz de ofrecer, con toda su carga destructiva de los otros puntos de vista que podrían ser asumidos en cualquier momento. Si no se ve esto, es porque cada sistema ha construido intra-sistemáticamente su propia necesidad, su propia inevitabilidad.

Pero que la inevitabilidad de cada sistema precise ser intra-sistemáticamente construida ya muestra que no hay elegibilidad absoluta de sistemas. Tengo que decidir contingentemente a cuál necesidad prefiero someterme, y cuáles son las necesidades a las que detestaría asentir. La capacidad que cada sistema tiene de dar cuenta de todo no es ninguna prueba de que se trate del único sistema correcto, puesto que todo sistema da cuenta de todo. Y ésta es precisamente la paradoja: que cada sistema, siendo tan sólo uno entre millares, de cuenta de la totalidad del mundo. La primacía absoluta que cada sistema imagina tener sobre todos los otros sistemas es parte del sueño del que ni siquiera precisamos despertar para saber que es un sueño.

Cuando Fichte afirma: “*Es así porque yo lo hago así (…) La cuestión de la objetividad se funda en el curioso presupuesto de que el yo es todavía otra cosa aparte de su propio pensamiento de sí mismo, y de que este pensamiento se halla fundado todavía en algo – Dios sabe en qué estarán pensando los defensores de esta tesis – fuera del pensamiento…*”, respondo que el yo no puede ser otra cosa aparte de su propio pensamiento de sí mismo si ya asumimos el punto de vista del pensamiento. No se puede salir fuera del pensamiento una vez que se partió de él (sería posible salir de él si alguna vez hubiéramos entrado en él). Pero el yo puede ser otra cosa aparte de su propio pensamiento de sí mismo si NO asumimos el punto de vista del pensamiento, asumiendo, por ejemplo, el punto de vista del padecimiento: el pensamiento es una forma de lidiar con este malestar. Y asumiendo este punto de vista, todo se organiza de acuerdo con él, así como asumiendo el punto de vista de Fichte, todo se organiza según su punto de vista, exactamente como dos *Gestalten* perfectamente legítimas (como en el

famoso dibujo, ni el pato ni el conejo podrían determinarse como únicos y absolutos eliminando al otro; y, no obstante, ambos son objetivos y sostenibles).

Tiene razón Fichte de que sería un error pensar en el padecimiento como algo en lo cual se encuentra fundado el pensamiento en términos absolutos. Pero como hay muchos sistemas y no sólo el sistema de Fichte o el mío, no puede haber fundación absoluta sino tan sólo fundaciones diversas, todas hundidas todas en la más radical contingencia. El padecimiento no podría ser fundamento absoluto del pensamiento ni viceversa; el padecimiento es otra perspectiva que se coloca frente al pensamiento, y con ese colocarse transforma al pensamiento en punto de vista entre otros, en universalidad negada, y la perspectiva del pensamiento hace lo mismo con la perspectiva del padecimiento. Fichte se ha dejado llevar, como todos los filósofos europeos, por la auto-benevolencia; cuando cada sistema descubre la verdad (no tan sólo su verdad, sino la verdad, la verdad misma, sólo que desde una perspectiva) tendría que darse por satisfecha; pero ella necesita de un refuerzo ilegítimo, dado por el hecho fortuito e injustificable de ser yo (en cada caso) el descubridor de esa verdad. No quiere tan sólo haber descubierto la verdad desde una perspectiva, sino haber descubierto una verdad que debe ser verdadera para todas y cualesquiera perspectivas.

El realismo del padecimiento no refuta ni destruye el idealismo del pensamiento fichteano. Pues sistemas filosóficos no se relacionan como dos seres humanos en relación a un asiento de un solo lugar en donde uno de ellos, al sentarse, desaloja al otro. Hay que librar a los filósofos del firme e inquebrantable convencimiento de que porque el propio sistema explica todo, debe ser entonces el único sistema; se le debe mostrar, como en un acto liberador, que todo sistema explica todo, que el explicar todo en medio de otros sistemas que explican todo debe dar la dimensión de los límites externos de cada sistema, a pesar de que cada uno de ellos se vea internamente como sin límites. Éste es el miembro de la serie fichteana con el que tropiezo, una dificultad familiar a Fichte, ya que ella es, de los pies a la cabeza, una dificultad meta-filosófica.

El movimiento filosófico extraño a Fichte y a los filósofos en general es aquél bastante familiar al psiquiatra o al psicólogo (más que al psicoanalista) cuando ellos se rehúsan a entrar en el discurso del neurótico o psicótico y pasan a ver ese discurso “desde el lado de afuera”: no se trata de refutar al neurótico o al psicótico fichteano puesto que, siguiendo sus líneas, ellos son irrefutables; se trata de mostrarles que existen otras maneras de ver las cosas que no destruyen sus maneras de verlas, pero que las obliga a convivir con lo diferente de sí mismas. Los lectores

que ya tienen un sistema filosófico tienen su derecho a enfermar como quieran para conseguir enfrentar al mundo a través de sus locuras erasmianas favoritas; no son "prejuiciosos" sólo por no querer adoptar las neurosis o psicosis a las que no sabrían adaptarse o a las que no podrían enfrentar. A pesar de su idealismo, Fichte piensa que el mundo debe tener un único sistema que lo explique correctamente, mientras que todos los otros están errados y anegados de prejuicios. Al filósofo, neurótico o psicótico, que tiene su afecto comprometido con una única manera de ver el mundo, no hay que tratar de "refutarlo", sino de mostrarle que no está solo, que existen otras personas cuyos afectos están igualmente comprometidos con sus propias maneras de ver el mundo. La simple presencia de un pensamiento puede ser más eficaz que sus argumentos. (Hay que librar al filósofo de sus certezas, como el propio Fichte lo proclama).

Hay sistemas en donde se muestra que todo lo hago yo (Fichte) y otros en los que se muestra que yo soy hecho (Schopenhauer, Freud). Los primeros exploran qué es lo que descubrimos suponiendo una intuición intelectual de la propia actividad creadora (p. 49/52), mientras que los segundos exploran lo que descubrimos negando esa intuición intelectual. Pero Fichte no se conforma con tan poco: "*La intuición intelectual constituye la única realidad firme para toda filosofía. Desde ella se puede explicar todo lo que tiene lugar en la conciencia; pero, entiéndase bien, sólo desde ella. Sin conciencia de sí no hay conciencia alguna (…) Desde esta realidad de la intuición intelectual no puedo ir más allá porque no me está permitido ir más allá; con lo cual el idealismo trascendental se muestra, al mismo tiempo, como el único modo existente en filosofía de pensar conforme al deber (…)"* (53). Fichte también intenta argumentar a favor de su punto de partida contra otros: "*…no es tan intrascendente como a algunos les parece eso de si la filosofía parte de un hecho o de una acción (…). Si parte del hecho, se emplaza en el mundo del ser y de la finitud, y se le hará difícil encontrar desde el mismo un camino hacia lo infinito y suprasensible; si parte de la acción, se halla en el punto cabal que conexiona ambos mundos y desde el cual pueden éstos ser abarcados de una sola mirada"* (55).

Aquí vuelvo a puntos tocados antes. Para el pensador espiritualista europeo (y especialmente el del siglo XIX), parece obvio que la filosofía debe tender a lo infinito, y que es mala filosofía la que se queda en lo finito. Pero es perfectamente posible optar por lo finito eligiendo un hecho (como la mortalidad) como punto de partida, y no la pura acción originaria del espíritu. No tenemos que estar necesariamente obligados a buscar lo suprasensible, no tenemos necesariamente que preferir acciones espirituales a hechos naturales; se trata de filosofares en

diferentes direcciones. La filosofía busca (así dicen) la verdad, y la verdad puede ser la muerte, al menos en una dirección posible del cometido filosófico.

En la sección 6 de su opúsculo, Fichte analiza la posición de la Doctrina de la Ciencia con respecto a Kant, mencionando muchos otros autores de la época y guerreando con ellos por el favor de Kant o tratando de mostrar quien interpretó mejor al Maestro (págs. 55/73), cuestiones en las que no me interesa en absoluto entrar aquí. Pero hacia el final de esa sección, el autor aborda la cuestión de la afección, que tiene una relación interesante con mi tema, porque ilustra bien esa curiosa capacidad de los sistemas de engullirse mutuamente. Los objetores de Fichte recuerdan que Kant, su autor-fetiche, ha dicho claramente que los objetos nos son dados mediante la afección de la sensibilidad, lo que parece ir contra las tesis del idealismo trascendental (73/4). Pero Fichte se las arregla para engullir la afección mediante el pensamiento:

"*El objeto afecta; algo que sólo es pensado afecta. ¿Qué significa esto? Si poseo no sea más que una chispa de lógica, no significa otra cosa que esto: afecta en tanto que es, o sea, es sólo pensado como afectante. (…) Como pensamos sólo la afección misma, sin duda pensamos también solamente lo común de ella; ella es también sólo un mero pensamiento. Si pones un objeto con el pensamiento de que te ha afectado, te piensas afectado en este caso; y si piensas que esto ocurre con todos los objetos de tu percepción, te piensas como afectable en general, o, con otras palabras: te atribuyes por este pensar tuyo receptividad o sensibilidad. Así es como el objeto, en cuanto dado, viene a ser sólo pensado (…)"* (p. 75).

Y continúa implacable: "*Es cierto que todo nuestro conocimiento parte de una afección, pero no como efecto de un objeto"*. Esta limitación es, según él, una limitación que el yo mismo se pone. Se trata de una limitación originaria, una necesidad de mi propio despliegue como yo. "*Esta limitación mía en su determinación se revela en la limitación de mi facultad práctica (…)"* (p. 77). La tendencia dogmática es la de caer en "*la importuna cosa en sí*" (Id).

Lo que se puede mostrar aquí es que el punto de vista contrario puede hacer lo mismo, y la afección puede engullir al pensamiento. El camino anti-fichteano puede ser el siguiente: todo es afección, todo es padecimiento, nada existe para el humano a no ser bajo la forma de una experiencia de sufrir algún efecto del mundo de maneras más o menos dolorosas o tediosas; los humanos están arrojados al mundo sometidos a todo tipo de malestares, incomodidades y

dificultades y la actividad del pensamiento, lejos de ser prioritaria, es tan sólo una de las maneras de lidiar con la afección molesta e incómoda. Tratamos de conocer el mundo no por un interés del pensamiento puro sino para huir de las afecciones dolorosas: conocer es protegerse del mundo, y toda la actividad del pensamiento está al servicio de la manutención de la vida de esos seres naturales llamados humanos. Así, mientras Fichte piensa que es el pensamiento el que se pone a sí mismo el límite de la afección, podemos perfectamente pensar que es el padecimiento el que pone en movimiento al pensamiento. ¿Quién tiene razón?

Pero, ¿cómo se podría elegir entre performances? Es claro que el camino fichteano y el mío pueden ambos ser seguidos, aunque no al mismo tiempo. Las elecciones no son arbitrarias ni absurdas, pero si anegadas de contingencia. Que la afección pueda ser devorada por la actividad incesante del pensamiento no cierra la puerta para que, en otra perspectiva, la actividad del pensamiento pueda ser devorada por la corrosión incesante de la afección. Los filósofos deberían guerrear menos y explorar más, ver al otro no como "adversario" sino como alguien que está proponiendo otras perspectivas, otros experimentos de pensamiento.

Ya en la primera Introducción a la Doctrina de la Ciencia, Fichte había dicho que hay tan sólo dos sistemas posibles de filosofía: el dogmático, que da prioridad a las cosas en sí sobre la conciencia, y el idealismo, que da la prioridad a la conciencia sobre la cosa en sí. (Primera Introducción, en el mismo volumen, pp. 10/11). Para Fichte, es claro que no puede existir un tercer tipo de sistema filosófico. (Hoy podríamos decir que sí existe un tercer tipo: es aquel sistema que niega la dicotomía conciencia/cosa en sí y declara que partimos de ambas cosas, de una conciencia ya en el mundo, como en la filosofía de Ortega y Gasset). Su problema (que también interesa en este trabajo) es *de qué forma alguien decide ser idealista o dogmático*. En la sección 5 de ese texto, Fichte declara: "*Ninguno de estos dos sistemas puede desvirtuar directamente al sistema opuesto, pues la polémica que tienen entablada se refiere al primer principio, que no puede ya deducirse de otro; sólo con que se admita su respectivo principio, cada uno de ambos sistemas rechaza ya el del otro. Cada uno niega todo al sistema opuesto, y no tienen ningún punto en común a partir del cual puedan ponerse de acuerdo y coincidir. Aun cuando parezcan concordar en lo que se refiere a las palabras de una proposición, lo cierto es que cada uno de ellos las toma en un sentido diferente"* (pp.14/15).

Esto muestra cómo Fichte podía tener también genio meta-filosófico cuando quería: según él, ya que el desacuerdo entre idealismo y dogmatismo es de principio ellos no podrían

tener ningún desacuerdo de detalle, ni tampoco ningún acuerdo; todo acuerdo o desacuerdo serán aparentes. Esto significa que se debe ser idealista o dogmático desde el comienzo y de raíz, y no en este o aquel detalle, un poco idealista o un poco dogmático. Sería, pues, un error declarar que el idealismo niega al dogmatismo o viceversa, pues para poder negarse deberían tener algo de común; como sus diferencias son de principio, ellos no pueden ni siquiera negarse, puesto que no hay bases para una tal negación. Sólo aparentemente habría una negación mutua, pues aquello que el idealismo niega ya sería otra cosa diferente de la que sostiene el dogmático, y viceversa. En verdad, cada sistema construye dentro de sí el principio del otro, destronándolo como principio. El dogmático muestra que la espontaneidad libre del idealista es aparente, y el idealista muestra que la cosa en sí del dogmático es una construcción de la espontaneidad. Pero estas diferencias son muy básicas, son diferencias de punto de partida, de tal forma que cada una de estas filosofías construye a la otra dentro de sí, lo que no constituye, es claro, ninguna "refutación" de una por la otra. Aunque ninguno de esos sistemas puede refutar al otro, ellos son radicalmente incompatibles, y cualquier tentativa de articularlos debe fracasar (pp. 16/17).

A continuación, Fichte hace la pregunta crucial: qué es lo que por ventura puede mover a alguien a preferir ser idealista o dogmático, o sea, a sacrificar la independencia de la cosa o la independencia del yo (p. 17). Él dice que "*No hay fundamento de decisión posible por parte de la razón",* y que la decisión *"depende sólo de la libertad del pensar*" (18), y "*viene determinado por la inclinación y el interés. La razón última de la diferencia entre el idealista y el dogmático estriba, por consiguiente, en la diferencia de su interés*" (Id). Se trata de dos tipos diferentes de humanos, serán dogmáticos aquéllos que se encuentran a sí mismos sólo en el representarse las cosas; aquellos que creen en su autonomía por inclinación y la hacen suya por afecto, serán idealistas (19). "*El tipo de filosofía que uno escoge depende, pues, de la clase de persona que se es; pues un sistema filosófico no es un utensilio muerto que pueda dejarse o tomarse según se nos antoje, sino que se halla animado por el alma de la persona que lo tiene*" (20).

Estas son palabras maravillosas que asumo plenamente en mi propia meta-filosofía pluralista; pero Fichte no consigue permanecer mucho tiempo en ese nivel equilibrado de pensamiento. Él tiene, a pesar de todo, que encontrar alguna justificación más fuerte para la preferencia o inclinación idealista. Él ya había sugerido, páginas antes, que un filósofo auténtico tiene que elevarse al principio idealista: "*El filósofo en el punto de vista indicado – que es el que debe irremisiblemente adoptar si ha de ser tenido por filósofo, y en el cual el hombre, debido al*

progreso de su pensamiento y aun sin tomar parte activa en el asunto, a la corta o a la larga acaba por situarse – no encuentra nada más que el tener que formarse la idea de que es libre y de que fuera de él existen determinadas cosas. Al hombre se le hace imposible permanecer en esta idea; la idea consistente en una mera representación es sólo medio pensamiento, un trozo incompleto de un pensamiento…" (p. 17).

Un auténtico filósofo no puede, pues, contentarse, según él, con representaciones muertas, pues eso sería como renunciar a la vida del pensamiento, que es lo que torna a alguien filósofo. De manera que un ser humano común puede ser dogmático pero un "filósofo dogmático" es una contradicción en los términos, pues sería alguien que ha renunciado al propio ejercicio del pensar, que ha aceptado dócilmente las determinaciones de la representación. Y más adelante él escribe: "*Un carácter flojo por naturaleza, o ablandado por la servidumbre de espíritu, el lujo refinado y la vanidad, un carácter torcido, no se elevará nunca hasta el idealismo"* (20). O sea: el dogmatismo no puede ser refutado por el idealismo, pero la persona del dogmático puede ser considerada, desde el idealismo, como una forma inferior de existir. Sólo el argumento *ad hominem* (aun cuando sea *ad universalem hominem*) está aquí disponible.

En la sección 6, Fichte intenta una descalificación del dogmatismo en esta misma línea, que, para ser coherente, no debería constar de argumentos sino, más bien, de formas de persuasión. "…*el dogmatismo es totalmente incapaz de explicar lo que tiene que explicar, y esto dictamina sobre su ineptitud"* (20). Sugiere que aun el dogmático tiene que reconocer en sí la intuición intelectual, la acción de su propia conciencia: "…*el dogmatismo no puede negar lo que la conciencia inmediata afirma sobre la representación"* (Id). La inteligencia se ve a sí misma en su producir y ni siquiera el dogmático puede ignorar esto. El producir de la inteligencia no puede explicarse causalmente, como lo pretende el dogmático (21). "*El paso del ser al representar es lo que tenían que demostrar los dogmáticos; y esto no lo hacen ni pueden hacerlo, pues en el principio en el que ellos se basan se da sólo el fundamento de un ser, pero no el del representar, totalmente contrapuesto al ser. Dan un enorme salto a un mundo totalmente extraño a su principio"* (22).

Más adelante, Fichte acusa al dogmatismo de simplemente repetir su principio sin desarrollarlo, y sorprendentemente concluye: "*(el dogmatismo) no puede, a partir de él, hacer el tránsito a lo que ha de ser explicado ni puede deducirlo. Pero es en esta deducción que consiste precisamente la filosofía. El dogmatismo, pues, considerado incluso por el lado de la*

especulación, no es una filosofía, sino tan sólo una impotente afirmación y aseveración. La única posible filosofía que queda es el idealismo" (p. 24). Pero esto ya no es una crítica *ad hominem* contra la persona floja del dogmático, sino que parece exactamente lo que Fichte dijo antes que no era posible hacer: una refutación de una de las dos posiciones a partir de la otra mediante argumentos. En esto él vuelve a caer en la conocida mediocridad meta-filosófica de la filosofía europea de todos los tiempos, con su endémica imposibilidad de ver a la propia filosofía como una entre muchas otras.

Volviendo a la Segunda Introducción (escrita para nosotros, los que ya tenemos sistema), él insiste en que la espontaneidad creadora de la conciencia es algo que constantemente vemos y somos, de manera que negarla o reducirla a meros mecanismos causales, constituye lo que hoy llamaríamos una contradicción performativa. Refiriéndose a los adversarios del idealismo, él dice: "*…prefieren negar la posibilidad de una acción en el momento mismo que la realizan antes que renunciar a sus reglas; y dan más crédito a cualquier libro viejo que a su propia e íntima conciencia"* (8)). Es recurrente en Fichte esta idea de que lo que la Doctrina de la Ciencia establece, no tiene que ser simplemente leído o conocido externamente por el lector, sino que él tiene que intentar hacer el recorrido él mismo, activando su propia intuición intelectual. (Esto está muy claro, por ejemplo, en el comienzo del "Comunicado claro como el sol…"). En la Segunda Introducción, se burla despiadadamente de aquéllos que alegarían no poder hablar en prosa (como Jourdan) sin antes conocer las reglas de la misma, diciendo que "…*dentro de poco irán a consultar en Aristóteles sobre si viven realmente o si están ya muertos o sepultados"* (p. 81). Este elemento "existencial", "vivido", es fundamental en la filosofía fichteana y yo lo asumo plenamente.

Pero esto significa que, según él, es el idealismo lo que debe ser asumido, por ser ésta la posición que reconoce plenamente este elemento existencial, que el dogmático quiere reducir a un mecanismo causal y representacional. A pesar de su extraordinaria reflexión sobre la imposibilidad de refutación de las dos únicas filosofías posibles debido al carácter ultra-básico de sus diferencias, Fichte acaba retomando el viejo método de los filósofos ya antes denunciado, de ignorar la pluralidad de filosofías a partir de un punto de vista absolutizado, lo que no sería errado en sí mismo ya que cada filosofía tiene que absolutizar su punto de vista. El movimiento meta-filosófico que falta a Fichte y a todos los filósofos, es el reconocimiento de que todos los sistemas filosóficos – incluidos los dogmáticos – absolutizan sus puntos de vista, de manera que la filosofía es una especie de obligada coexistencia de muchos absolutos que se niegan

mutuamente su carácter absoluto, no mediante negaciones explícitas sino tan sólo por el mero hecho de existir dentro del inmenso campo de posibilidades de las filosofías.

Y si me dicen que yo también tendría que renunciar a mis propias certezas, digo que hace mucho tiempo que ya lo hice, que ya me suicidé teóricamente haciendo precisamente eso, y que en todo momento estoy presentando mi sistema filosófico tan sólo como uno en medio de otros, tan sólo luchando por su derecho a existir y en ningún momento pretendiendo la unicidad o la universalidad o la necesidad absolutas. Pero mis adversarios tendrían razón en decir que a pesar de que yo he renunciado a mis propias certezas filosóficas, no he renunciado a mis propias certezas meta-filosóficas (y éste es uno de los tantos argumentos por los cuales defiendo esta distinción, sin jamás negar, obviamente, que meta-filosofar sea filosofar): no aceptaría de manera alguna una meta-filosofía que sostuviera que es posible encontrar un sistema final único y absoluto capaz de explicarlo todo y de mostrar claramente que todos los otros sistemas están errados. En ese sentido, mi suicidio es filosófico, pero no meta-filosófico.

INDICACIONES BIBLIOGRÁFICAS

ABELARDO Pedro. Historia de mis desventuras. Centro editor de América Latina, Buenos Aires, 1983.

AGUSTIN de HIPONA. Confesiones. BAC, Madrid, 2018.

ANSELMO de Aosta. Monologion. Proslogion. En: Obras Completas, vol. I. BAC, Madrid, 2009.

AVERROES. El tratado decisivo. Ediciones Winograd, Buenos Aires, 2019.

BAUCHWITZ Oscar Federico. À caminho do silêncio. A filosofia de Escoto Eriúgena. Relume-Dumará, Rio de Janeiro, 2003.

BENECKE Mark. The Dream of Eternal Life. Biomedicine, aging and immortality. Columbia University Press, 2002 (Reimpr)

BERNSTEIN Richard. El mal radical. Uma indagación filosófica. Prometeo Libros, Buenos Aires, 2012.

BOECIO Anicio Manlio. La consolación de la filosofia. Ediciones Akal, Madrid, 1997.

BONACCINI Juan Adolfo. Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão. Relume Dumará, Rio de Janeiro, 2003.

BLUM Richard (Org). Filósofos da Renascença. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2003. (1ª reimpressão).

CABRERA Julio. El lógico y la Bestia. Alción, Córdoba (Argentina), 1995.

----------------------. Crítica de la Moral Afirmativa. Gedisa, Barcelona, 1996 (2ª ed, 2014)

---------------------. Cine: 100 años de Filosofía. Gedisa, Barcelona, 1999 (2ª Ed, 2015)

---------------------. Margens das filosofías da linguagem. Editora da UnB, Brasilia, 2003 (1ª reimr, 2009).

--------------------. "¿Es realmente la lógica tópicamente neutra y completamente general?". Xalapa/México: Revista ERGO, Universidad Veracruzana, número 12, 2003.

--------------------. Análisis y Existencia. Pensamiento em travesía. Ediciones del Copista, Córdoba, 2010.

----------------------. Mal-estar e Moralidade. Editora da UnB, Brasília, 2018.

----------------------. Discomfort and Moral Impediment. Cambridge Scholars Publishing, 2019.

----------------------. Introduction to a Negative Approach to argumentation. CSP, 2019

CAMUS Albert. El mito de Sísifo. Alianza editorial, Madrid, 2001 (2a reimr).

CEPEDA Juan, PICOTTI Dina, BEUCHOT Mauricio y otros. Aproximaciones ontológicas a lo latino-americano I. Editorial Fundación Ross, Rosario (Argentina), 2012.

CEPEDA Juan. Tras del sentido del ser. Aproximaciones a una ontología en perspectiva latino-americana. Editorial Académica española, 2011.

CUSA Nicolás de. Acerca de la docta ignorância. Biblos, Buenos Aires, 2004.

DE ANQUÍN Nimio. Ente y ser. Perspectivas para una filosofía del ser naci-ente. Editorial Gredos, Madrid, 1962.

DENNETT Daniel. La peligrosa Idea de Darwin. Galaxia Gutenberg, 2015.

DESCARTES René. Discurso del método. Alianza editorial, Madrid, 2011.

DESCARTES René. Meditações de Filosofia Primeira. Editora da Unicamp, Campinas, 2004. (Edição bilíngüe latim/português).

DREYFUS Hubert. Ser-en-el-Mundo. Comentario a la División I de Ser y Tiempo de Heidegger. Editorial Cuatro Vientos, Chile, 1996.

ERASMO de Rotterdam. Elogio de la locura. Alianza editorial, Madrid, 2011.

FICHTE G., Introducciones a la Doctrina de la Ciencia. Técnos, Madrid, 1987.

GARCIA ASTRADA Arturo. Tiempo y Eternidad. Gredos, Madrid, 1971.

---------------------------------------. Heidegger, un pensador insoslayable. Ediciones del Copista, Córdoba (Argentina), 1998.

GENSLER Harry. Formal Ethics. Routledge, 2007.

GILSON Etienne. La filosofia en la Edad Media. Editorial Gredos, Madrid, 1976 (2ª reimpr)

GIVONE Sergio, Historia de la nada. Adriana Hidalgo editora, Buenos Aires, 2001.

GONZÁLEZ ALVAREZ Ángel. Tratado de Metafísica. Ontología. Gredos, Madrid, 1987 (2ª edición).

HEIDEGGER Martin. El Ser y el Tiempo. Fondo de Cultura Económica, México, 1986 (4ª reimpr)..

HEIDEGGER Martin. De Camino al habla. Editorial Odós, 1990.

HESÍODO. Los trabajos y los días. UNAM, México,2007.

HOWELLS Christina (Ed) The Cambridge Companion to Sartre. Cambridge University Press, 1992.

KANT Immanuel. Crítica de la Razón Pura. FCE, UAM, UNAM, México, 2009. (Bilingüe).

---------------------. Crítica de la Razón Práctica. Alianza editorial, Madrid, 2000.

----------------------. Lecciones de Ética. Editorial Crítica, Barcelona, 2002.

KOBUSCH Theo (Org). Filósofos da Idade Média. Editora Unisinos, São Leopoldo, 2005 (2ª reimpressão).

KUSCH Rodolfo. América profunda. Editorial Biblos, Buenos Aires, 1999.

----------------------. Geocultura del hombre americano. Editorial Fundación Ross, Rosario, 2012.

LEIBNIZ Gottfried W. Ensayos de Teodicea. Ediciones Sígueme, Salamanca, 2013.

LUCRECIO CARO Tito. La naturaleza (De rerum natura). Gredos, Madrid, 2003.

MACKIE J.L (1990) Ethics: inventing right and wrong. London: Penguin Books. (Tradução espanhola: Ética. La invención de lo bueno y lo malo. Gedisa, Barcelona, 2000).

MARECHAL Joseph, El punto de partida de la metafísica. Volume II: El conflicto entre el racionalismo y el empirismo en la filosofía moderna anterior a Kant. Biblioteca Hispánica de filosofía, Madrid, 1958.

MARQUÍNEZ ARGOTE Germán. Metafísica desde Latino-américa. Ediciones Usta, 2013 (2ª edición).

MEYER Michel. Para una historia de la ontología. Idea books, Barcelona, 2000.

MILL John Stuart. El utilitarismo. Alianza editorial, Madrid, 2002.

NAGEL Thomas. Mortal questions. Cambridge University Press, 1979. (Tradução espanhola: Ensayos sobre la vida humana. Fondo de Cultura Económica, México, 2000 (2ª reimpr).

NIETZSCHE Friedrich. “Ensayo de autocrítica” (En: El nacimiento de la tragedia, Biblioteca Nueva, 2007).

------------------------------. La genealogía de la moral. Alianza, Madrid, 2011.

------------------------------. Crepúsculo de los ídolos. Alianza, Madrid, 2013.

ORTEGA Y GASSET José. El tema de nuestro tiempo. Obras Completas, tomo III. Revista de Occidente, Madrid, 1966 (6ª edición).

PASCAL. Pensamientos. Tecnos, Madrid, 2018.

PICO DELLA MIRANDOLA Giovanni. Discurso sobre la dignidad del hombre. Ediciones Winograd, Buenos Aires, 2019.

PLATÓN. Fedon. Gredos, Madrid, 2010.

-------------. Gorgias. Rialp, Madrid, 2014.

PLOTINO. Enéadas. Editorial Gredos, Madrid, 1985 (III e IV), 1992 (I e II) e 1998 (V e VI).

PRESOCRÁTICOS Fragmentos. Em: Bernabé Alberto (Org). Abada editores, Madrid, 2019.

PSEUDO-DIONISIO o AREOPAGITA. Obra completa. BAC, 2019.

REY PUENTE Fernando, VIEIRA Leonardo Alves (Orgs). As filosofias de Schelling. Editora da UFMG, Belo Horizonte, 2005.

SARTRE Jean-Paul. El Ser y la Nada. Losada, Buenos Aires, 2008.

SCHELLING Friedrich. Sobre la esencia de la libertad humana. Juarez editor, Buenos Aires, 1969.

SCHELLING Friedrich. Idéias para uma filosofia da natureza. Imprensa Nacional-Casa da Moeda, Lisboa, 2001.

SCHOPENHAUER Arthur. El mundo como voluntad y representación. 2 volúmenes. Fondo de Cultura Económica, México, 2005 (2ª reimp),

SENECA Lucio Anneo. Consolación a Marcia. Editorial Minimal, 2014.

SINGER Peter. Repensar la vida y la muerte. El derrumbe de nuestra ética tradicional. Paidós, Barcelona, 1997.

TOMAS de AQUINO. El ente y la esencia. EUNSA, Pamplona, 2011.

-----------------------------. Sobre o mal (De malo). Sétimo selo, Rio de Janeiro, 2005.

WITTGENSTEIN. Diario Filosófico (1914-1916). Ariel, Barcelona, 1982.